

ПРИНЦИП ЦЕЛОСТНОСТИ В ПОНИМАНИИ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Учебное пособие

Учебное пособие посвящено исследованию теоретических возможностей принципа целостности в понимании социальной реальности в рамках аксиологического аспекта. В пособии рассматриваются аксиологические проблемы принципа целостности на примере восточной философии, мифологии, религии, рационалистических видов мировоззрения. Отдельным аспектом явилось исследование познавательных возможностей аксиологической составляющей принципа целостности в отношении таких социальных явлений как историческое сознание, повседневность, семья, социализация и личность. Важное место в пособии уделяется историко-философскому анализу представлений о целостности личности в европейской и отечественной мысли.

Для студентов, аспирантов, преподавателей, а также всех, кому не безразличны теоретические проблемы изучения целостности социальной реальности.

СОДЕРЖАНИЕ

Станкевич Л.П. Ценность принципа целостности в восточной философии и культуре.....	4
Иванов А.Г. Мифология в свете ценностно-целостного толкования.....	10
Кичигина А.Н. Ценностно-целостное понимание роли религии в жизни человека и общества.....	16
Попов В.Я. Рациональность в аксиологической целостности Духовности.....	18
Андренов Н.Б. О диалектике системы и фактора как проявления целостности.....	23
Печуров Е.А. К вопросу о подходах к целостности системы ценностей в истории философии.....	29
Галушкин А.М. Аксиологическая направленность целостности научно-технического знания.....	37
Полякова И.П. К истории становления целостности аксиологии повседневности.....	43
Полякова И.П., Ценных Н.С. Гармоничное соответствие потребностей и способностей как необходимое условие целостности повседневной жизни.....	57
Линченко А.А. Аксиологический аспект целостности исторического сознания.....	63
Полякова И.П., Суханова Н.В. Ценность семьи и повседневной жизни как целостности в творчестве В. Розанова.....	72
Алпатова К.А. Социализация как процесс формирования ценностной целостности личности.....	76
Будюкин Д.А. Целостность личности в учении Эпикура о свободе как ценности.....	82
Швайдак В.В. Ценностный аспект процесса развития личности в антропологии В.С. Снегирева.....	90
Углов Д.В. Справедливость как ценность и условие сохранения целостности человеческой личности в социальной философии Н.К. Михайловского и П.А. Кропоткина.....	100

Ценность принципа целостности в восточной философии и культуре

*Станкевич Л.П., д.филос. н., профессор,
кафедра философии ЛГТУ*

«Целое не гибнет,
ведь оно – сама жизнь».
Ошо.

Сразу же необходимо сделать несколько замечаний или пояснений. Во-первых, действительно, на востоке придают значительно большее значение целостному подходу в понимании всех проблем философии и культуры: будь то осмысление проблем мироздания, или жизни людей, или познавательных процессов... В сущности именно этот принцип является необходимым, основополагающим и существенным. Во-вторых, почему мы должны рассматривать этот принцип в единстве философии и культуры? Ответ вполне очевиден: в восточном типе мышления и духовности главная составляющая культуры – религия – органически переплетается с философией. Это неразделимый единый мир духовной жизни народов Индии. Положим, в русской культуре наиболее твердо стоял на таких позициях В.С. Соловьев, который считал, что философия, религия и наука есть и должны быть некоторым единым, неразрывным целым. Наконец, третье пояснение: как следует понимать в данном случае ценность вообще и ценность принципа целостности, в частности. Ценность это, прежде всего, отношение, отношение субъекта к объекту. Кстати, именно категория «отношение» все больше завоевывает ведущее место не только в социальной философии, но и в онтологии, в теории физических и химических процессов. Ценность принципа целостности состоит в том, что именно на его основе формируется отношение, установка в истолковании, в осмыслении, в подходах к самым различным проблемам теории, практики, жизни в целом и человеческому существованию во всех его измерениях – этике, эстетике, душевных поисках смысла жизни и бытия

как такового в целом. Именно исходя из этих пояснений мы будем рассматривать поставленную проблему.

Понятие целостности весьма близко по этимологии к слову «целительство» или «исцеление». В сущности понятия «исцелять» и «целостность» или слова эти однокоренные. Как отмечает один из восточных мыслителей: исцелите кого-то – и он станет целостным. Я бы мог заметить, что и обратная формула вполне верная: сделайте кого-то целостным (или он сам это сделает!) и вы его исцелите. Целостен – это значит человек не раздвоен. Цельность, целостность – это необходимое условие здоровья.

В понимании времени следует подходить так же с позиции целостности. Люди не видят времени целиком (я бы сказал, с позиции вечности!), они замечают только сменяющиеся мгновения. Ясно, что для такого понимания времени (видения целиком) необходимо и соответствующее сознание, более совершенное, я бы сказал, расширенное, способное одновременно видеть прошлое, настоящее и будущее. Именно при таких обстоятельствах может открываться вся полнота бытия, его целостность. И верно замечает Ошо: «Только увидев целое, можно построить город укрепленный... И все, с чем мы имеем дело, основано на мимолетном, частичном, а не цельном. Целое может отвергнуть наши дела, в рамках целого любые наши свершения могут оказаться бессмысленными» [1, С.240]. И далее он же продолжает: «Прежде чем строить свой город, возводить замок, нужно увидеть целое, свериться с ним и отталкиваться именно от него. Всю свою жизнь, все свои привычки следует строить с оглядкой на целое. Нужно жить в атмосфере целого» [1, С.241]. У многих восточных авторов неизменно подчеркивается, что только с вершины сознания может быть видно целое. В сознании все разворачивается здесь и сейчас, и поэтому как бы нет в данный момент в сознании ни прошлого, ни будущего. Таким образом, целое искать необходимо в настоящем времени, усматривая в нем черты, особенности

вечности. Настоящее мгновение лишь частичка, крошечный и почти не приметный кусочек вечности.

Особенного внимания заслуживает стремление восточных мыслителей к осмыслению жизни как целого. Они подчеркивают, что люди чаще всего живут или им приходится так жить, среди неверных, односторонних представлений, зачастую ложных. Они не хотят или не могут принимать жизнь как целое, не умеют мириться с целым жизни и всегда выбирают только одну сторону. Многократно во многих сочинениях подчеркивается, что необходимо принимать жизнь как она есть, быть благодарными, что она именно такая во всех ее проявлениях. Отмечается, что, приняв целое жизни, ты сам становишься целостным, исчезает раздвоенность; в сознании, в душе устанавливается покой и тишина. И как отмечает Ошо, «и тогда тебя захлестнет неведомое, потому что непознанное стучит в дверь лишь после того, как обретаешь целостность» [1, С.288]. Если целое есть сама жизнь, а жизнь вечна, следовательно, целое не может исчезнуть, не может погибнуть. Космическое целое живо всегда, оно бессмертно, оноечно.

Что же в восточной культуре не признается значение части? Нет, часть наличествует в ней, но надо обладать способностью осмысления, суть которой состоит в том, чтобы суметь связать частное, частичное с целым и найти место фрагмента в общей целостной картине. Вся суть состоит в том, что без целого лишаются смысла и частности, фрагменты. Жизнь отдельного человека обретает смысл только в границах целого, если он осмысливает себя как часть целого.

В книге Ошо мы читаем: «... это только в математике часть никогда не равна целому. Это только к механизмам относится: есть вся машина – и ее детали. Очевидно, что деталь – далеко не вся машина. Человек и его рука – не одно и то же. Часть не может быть целым – так подсказывает, по крайней мере, обыденная логика. И если бы мир был чисто механическим соединением частей, этот закон был бы правильным» » [1, С.343]. Однако

в Веданте мы читаем нечто другое, что Вселенная устроена органично, а не механично. Органическое единство имеет иной характер, и математика тут иная: часть равна всему целому. Но как часть может быть сразу и целым? Но если бы наши отношения с Вселенной были механистичны, это было бы неправдой, но наше единство органично, и поэтому все сходится. Мир является органичным единством. Но единство подразумевает с необходимостью целостность. Без целостности его вообще трудно представить. Ошо замечает, что язык математики слишком сух и скуден, с его помощью много не выразишь. Он чересчур точен – отсюда и его ограниченность. Он как бы отдает предпочтение языку поэзии, но вместе с тем понимает и его ограниченность, ибо поэзия всегда, поэт всегда говорит о тайном.

Диалектика целого, целостности и частей, частных такова: для того, чтобы стать целым, нужно отбросить частности. И не нужно цепляться за различия, ибо только так наполнишься неделимым, ибо только так можно достичь целостности.

Размышления в рамках восточных представлений над женским и мужским началом, приводят к выводу о том, что важен не сам по себе мужской или женский пол – важно стать целостным. Ведь в сущности в основе человеческого существа лежит андрогинность. Так отмечается, что у каждой черты характера есть две стороны и главное поставить отрицательную на службу положительной. У любой добродетели есть обратная сторона – достоинство может перерасти в недостаток. Достичь цели можно, если только выбираешь положительную сторону. Трудиться над этим нужно всем – и мужчинам, и женщинам. Только так рано или поздно может произойти нечто необыкновенное: возникнет, появится неделимый, единый, целостный человек: космос в миниатюре, микрокосмос, как отмечали древние [см. 1, С.425].

Подлинной целостностью в восточных представлениях, если возвратиться к проблеме времени и вечности, является именно вечность.

Согласно их размышлениям, в вечности нет будущего. Будущее – это частица настоящего, но мы не видим целого, наш взгляд способен уловить лишь часть. Они считают, что время вообще не течет. Двигается только сам разум и мы этого просто не замечаем. Время, если оно есть, неподвижно. Неподвижность времени и есть вечность.

Следует вполне отчетливо понимать, анализируя проблему целостности в восточной культуре, что в ее истолковании всегда лежит налет некоторой мистичности. Можно встретить, например, такие рассуждения: не убегайте, ведь целостность таит в себе настоящие сокровища. Поэтически это, действительно, звучит привлекательно. Но ведь за этим рассуждением не следует некоторое определение этой целостности, хотя вполне можно вывести и понять, что за этим скрывается религиозное видение мира и всех его проблем.

При всей сложности понимания человеческого существа, восточные представители культуры глубоко убеждены в том, что люди рождаются целостными и совершенно уникальными созданиями. И тем не менее для достижения желаемой интеграции (высокой степени целостности!) и чистоты внешние и внутренние оболочки должны находиться в тесной связи, ибо только на фоне их благодатного союза мы связаны воедино как функциональное человеческое существо [см. 2, С.18]. Вместе с тем высшей реальностью единства, вершиной свободы считается именно целостность, которая может быть достигнута лишь в практике йоги. Практика эта базируется на двух составляющих: асане и пранаяме. И здесь – в практике асан – должно быть задействовано все тело, целиком: чтобы растянуть часть, тяните целое. Необходимо достигнуть баланса противоположностей. Айенгар отмечает: чтобы правильно выровнять каждую часть тела, необходимо работать с ним в целом. Он полагает, что нужно потрудиться над каждой частью в отдельности. Но это уже проблема реальной практики йоги.

Еще раз о связи целостности и целительства: целебности, которую

может обеспечить целостность. Отмечается, что любая болезнь делит человека на части, между тем как все, что связывает его воедино, является целебным. И в наибольшей степени единство, интеграция достигается путем обретения целостности.

Истинная мудрость, согласно восточным представлениям, не может существовать в мире двойственности. Она рождается только тогда, когда различие прекращается. Дело в том, что она – мудрость – воспринимает только единство и поэтому попросту не различает плохое. Она фиксирует только хорошее. Таким образом, путь к добродетели лежит через целостность. Особое место в движении к добродетели принадлежит совести и именно она направляет духовный мир личности к единству и целостности. В этой связи необходимо обратить внимание на то, что, в конечном счете, нужно стремиться к установлению этической цельности человека. Правда, что должно лежать в ее основе согласно восточным представителям? Вопрос, который остается открытым и подлежит изучению.

Представители йоговской практики считают, что именно она – йога - превращает истинно практикующего человека в цельную, целостную личность. И этическая жизнь помогает гармоничному развитию ума и тела, развитию чувства единения между человеком и природой, человеком и его творцом. Как мы уже отмечали, интеграция основывается на цельности, без этого разделение неизбежно.

В восточной культуре значительное место принадлежит установлению истины, познавательной деятельности, которая во многом определяется состоянием познающего субъекта. И наиболее оптимальный вариант – это состояние равновесия, устойчивости, тишины и целостности. Но с другой стороны, установленная истина (по отношению к природе, миру, обществу и самому себе) выступает в качестве основы честности и целостности личности (2, 205). Завершая обзор некоторых проблем ценности принципа целостности в восточной культуре, можно отметить,

что в целом просматривается такая тенденция: человек свою изначальную целостность должен стремиться пронести через всю жизнь!

Библиографические ссылки

1. Ошо. Горчичное зерно. М., 2007.
2. Б.К.С. Айенгар. Свет жизни: йога. М., 2007.

Мифология в свете ценностно-целостного толкования

*Иванов А.Г., к. филос. н., доцент
кафедра философии ЛГТУ*

Для прояснения значения мифологии с целью целостного понимания социальной реальности в аксиологическом аспекте следует обратиться к вопросу о функциях мифологии. Д. Кэмпбелл, рассуждая о функциях мифологии, выделяет в качестве наиболее значительных следующие две: примирение сознания с предпосылками его существования; проведение индивидуума последовательно через все стадии жизни [см. 4, С.39-52]. Необходимость сохранения целостности личности, включая, прежде всего, ее мировоззрение, социальную значимость, определяет роль мифологии как “проводника” для человека через основные этапы его жизнедеятельности. При этом важно наполнять каждый последующий этап определенным смыслом, который бы являлся некой абсолютной ценностью.

А. ван Геннеп ввел в научный обиход понятие «rites de passage» (“ритуалы (обряды) перехода) [см. 1], имеющее для мифологически мыслящего субъекта определяющее значение. Осуществление таких обрядов происходит в ключевые для развития человека моменты, и сразу придает очередному жизненному циклу правильный вектор развития, наполняет новый этап жизни человека необходимым сакральным смыслом. Актуализация же сакральных ценностей помогает индивиду, прежде всего, в его повседневной жизнедеятельности, на каждой из стадий существования. Одной из стадий может быть кризис, то есть некая

ситуация, требующая решения какого-то важного вопроса. Такую ситуацию можно сравнить именно с переходным, пограничным состоянием. В мифо-ритуальной стратегии бытия кризисные моменты в определённой степени нейтрализуются регламентированными обрядами перехода.

Кризис предполагает наличие требующего разрешения противоречия. В этом смысле на первый план выходит понятие «медиации», детально разработанное К. Леви-Стросом: «...миф обычно оперирует противопоставлениями и стремится к их постепенному снятию – медиации» [5, С.235]. Типы медиаций и медиаторов могут быть различными: триады, где медиатор выступает семантической серединой между полярностями; совмещение в медиаторе двух качеств, каждое из которых соотнесено с одним из двух сопоставляемых предметов; одновременность контрастных предикатов по одному из аспектов медиатора. В системе таких медиаторов может закрепляться знание, способствующее преодолению тех или иных кризисных явлений, как в мировоззрении, так и в общественной жизни.

В целом же, в условиях социальных кризисов актуализируется, прежде всего, аксиологическая функция мифологии. Рассматривая данную функцию, следует вспомнить, как возникло мифологическое сознание, и какие процессы присущи данной форме сознания.

Существует мнение, что мифологическое сознание, превалирующее на ранних этапах развития человечества, функционировало, прежде всего, за счет более активного участия в процессах познания правого полушария головного мозга. Это объяснялось неразвитостью левого полушария в физиологической структуре головного мозга, где оно выполняло субдоминантную функцию. При этом если логика левого полушария основана на рациональности, то правополушарная логика в основном является ценностной, имеет аксиологический характер. В.М. Пивоев назвал логику правого полушария аксиологией: «Аксиология – логика

ценностной обусловленности. В отличие от однозначной непосредственной детерминации рационального, ценностная детерминация носит опосредованный и часто иррациональный характер, опирающийся на интуитивные догадки, случайные ассоциативные связи и рефлексy, на индивидуальный и субъективный опыт освоения мира, на эмоционально-практический опыт» [8, С.69].

Мы считаем, что в своем стремлении объяснять мир исключительно рационально, человек со временем в большей степени руководствовался левополушарной логикой, вследствие чего правополушарной логике придавалось меньшее значение. Со временем правополушарная логика стала считаться иррациональной. С развитием сознания, иррациональное вытеснялось в подсознание и проявлялось в жизни, не находя адекватного, правильного объяснения. Таким образом, сложнее становилось понять и мифологическое сознание, базирующееся в основном на правополушарной логике. Функциям мифологии старались находить объяснения с позиций логической обусловленности. Однако, проявления мифологии и мифологического сознания – в основном, предстающие в виде мифов – должны исследоваться не только научными методами. Миф можно понять, лишь став «мифическим субъектом». «...Миф является, во-первых, иррациональным порождением структур коллективного бессознательного, или некоторым иррациональным образованием, соответствующим чаяниям этих структур; и, во-вторых, он является феноменом, принципиально не поддающимся “разложению” рациональными структурами и, более того, оказывающим существенное влияние на функционирование этих самых структур, обосновывающих его правомерность» [3, С.45].

Речь не идёт о том, что мифологическое сознание является сугубо иррациональным, правополушарным, а современное сознание – наоборот: в каждом из этих видов сознания присутствуют и рациональное и иррациональное, но в разной степени.

Аксиологическая направленность мифологического сознания

обнаруживается уже в тотемизме, где посредством табу, тотемов, регламентируются ценностные ориентиры для всего общества. Тотем выступал в качестве некоторого смыслообразующего основания человеческого бытия, который задавал и мотивировал жизнь общества, деятельность людей. Посредством аксиологической функции сразу же определялось для каждой вещи своё место в картине мира. То, что выражает миф – это объективация результата деления всех вещей и явлений по степени их принадлежности к сакральной сфере, являющейся высшей ценностью. Таким образом, миф включает в себя все ценности, освоенные человеком, «...миф представлял собой аксиологический императив, обуславливающий поведение индивида в рамках определенных предписаний, запретов, табу ...» [7, С.25].

Важной особенностью аксиологической функции мифологии является также то, что ценностное содержание мифа представляет собой не просто ключевые ценности для человека, а выражает традицию. Эти ценности неизбежно – в силу их постоянной актуализации – становятся традиционными, традицией народа, общества.

В целом же аксиологическая функция мифологии задает определенную ценностную шкалу явлениям и отношениям в окружающем мире, дает ценностные ориентации для дальнейшего развития всего человечества.

Что касается процессов, присущих мифологическому сознанию, то к ним можно отнести мифотворчество (запечатление природного и человеческого бытия в виде мифов, построение мифических сюжетов) и мифологизацию (наделение чего бы то ни было мифической образностью) [см. 10, С.31]. Оба этих процесса несут в себе мощный аксиологический заряд. Ведь в процессе мифотворчества, к примеру, мы зачастую апеллируем к общезначимым индивидуальным и групповым ценностям. Конечная цель мифотворчества состоит в донесении неких высших ценностей до всего социума. При этом одними из главных факторов

успешного мифотворчества являются методологическая системность, комплексность, целостность, в конечном счете.

В случае же мифологизации неизбежно стремление к целостному охвату окружающей действительности, принимающему вид синкретической целостности. Также способствует прояснению значения мифологии в аксиологическом аспекте изучение роли символа в системе мифологического сознания. Кроме того, символическое рассмотрение явлений окружающей действительности позволяет считать их элементами единого комплекса.

С одной стороны, символ является средством передачи, выражения, синтеза мифологического знания; с другой стороны, символ является средством интерпретации результатов деятельности мифологического сознания – мифов и ритуалов, способствует их научному пониманию.

Возникновение символов объясняется тем, что человеку не хватало средств для выражения абстрактных понятий, и он был вынужден передавать общее через отдельное, символизирующее это общее. Так, по мнению И.М. Дьяконова, «сколько-нибудь событийно развернутое высказывание неизбежно должно будет принять форму мифа, то есть высказывания, в котором общая часть передается через частное, но такое частное, которое является выражением общего...» [2, С.28].

Слово «символ» (symbolon) поначалу понималось как знак узнавания. Символ, считает М.Ю. Савельева, «фиксирует состояние сознания как способ перехода от одного к другому» [9, С.14]. Любой символ имеет, как минимум, две различные интерпретации, которые должны слиться для обретения полного смысла. Мифы наглядно демонстрируют эту двойственность символов, так как имеют самые разные интерпретации. В то же время, в символе синкретично соединены все возможные проявления реальности. Символ, как и миф, исходит из синкретической целостности. В символе, по мнению А.Ф. Лосева, «самый факт «внутреннего» отождествляется с самым фактом «внешнего», между

«идеей» и «вещью» здесь не просто смысловое, но вещественное, реальное тождество» [6, С.49].

Однако мифологические символы всегда в некоторой степени отдалены от объекта, который они отображают, не слиты с ним, тогда как миф способен к полному отождествлению с объектом.

В мифах действительность отражается самым непосредственным и реальным образом. Другое дело, что символ, возможно, наиболее адекватно, за неимением других средств, передает смысл мифа, является ключом к постижению мифа, выполняя эту задачу гораздо лучше, чем аллегория, где «внешнее» перевешивает «внутреннее», или схема, где «внутреннее» перевешивает «внешнее». Причем символ может выражать не только какой-либо конкретный миф, но и сразу некоторую систему мифов, наиболее важные мифологические ценности и онтологические основания. При этом следует понимать, что символ, отражая некую концепцию мифа, неизбежно рискует обнаружить в себе определенные рациональные элементы, тогда как миф специально не прибегает к использованию никаких научных понятий, так как непосредственно воспринимает саму жизнь, опыт самой жизни. Тем не менее, в мифе символ представлен наиболее полно.

Таким образом, на наш взгляд, в свете ценностно-целостного толкования мифологию следует рассматривать, с одной стороны, как содержащую потенциал для реализации аксиологической функции; с другой стороны, как некую целостную символическую систему.

Библиографические ссылки

1. Геннеп ван, А. Обряды перехода. М., 1999.
2. Дьяконов, И.М. Архаические мифы Востока и Запада М., 2004.
3. Козолупенко, Д.П. Мифопоэтическое мировосприятие. М., 2009.
4. Кэмпбелл, Д. Пути к блаженству: мифология и трансформация личности М., 2006.
5. Леви-Строс, К. Структурная антропология М., 2001.
6. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / Философия. Мифология. Культура. М.,

1991.

7. Оботурова, Г.Н. Миф в структуре познания и деятельности / Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора философских наук. М., 1999.

8. Пивоев, В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира Петрозаводск, 1991.

9. Савельева, М.Ю. Лекции по мифологии культуры. Киев, 2003.

10. Смирнов, М.Ю. Российское общество между мифом и религией. СПб., 2006.

Ценностно-целостное понимание роли религии в жизни человека и общества.

*Кичигина А.Н., аспирант
кафедры философии ЛГТУ*

Понятие «ценности» трудно поддается однозначному определению. В зависимости от того, к какому направлению принадлежит разработчик теории ценностей, таковы будут его общефилософские подходы к рассмотрению проблем ценности, иерархии и классификации ценностей.

Сколько бы ни обсуждались различные определения ценности, они никогда не выходили за пределы понятий, установленных в середине XX в. Основных вариантов было три: ценности независимы от субъекта и объекта (неокантианцы); ценности объективны (феноменологии, неотомисты, «критические» онтологии); субъективистская трактовка ценностей (Д. Дьюи, Р.Б. Пери, экзистенциализм) [1, С.92].

Внутренне противоречивое понятие «ценность» по смыслу очень близко многим словам, например, значение, значимость, цель, идеал, потребность, норма и т.д. В многочисленных определениях ценности, как правило, затрагивается одна какая-либо существенная особенность содержания этого понятия.

Выяснение понятия ценности предполагает раскрытие их природы, сущности, а также их значения в жизни и деятельности людей. Ценности всегда социальны и являются общечеловеческими ценностями. Ценности возникают на основе деятельности человека в конкретных исторических

условиях. Значимые факторы человеческой деятельности постоянно влияют на процесс формирования ценностей и ценностное восприятие.

Проф. Миронов А.В. считает, что «ценность – философская категория, объемлющая предметы и явления материального и духовного мира как предметы стремления, желания, влечения, цели, интереса, идеала, имеющие значение для определенного общества, общественной группы и личности» [1, С.100]. При этом проблема ценности включает в себя проблему объяснения значения того или иного общественного явления и затем его оценки.

Истинное понимание любого явления, объекта, субъекта в относительно полной мере достижимо лишь через структурное и целостное понимание [2, С.163]. Исходя из этого положения, можно сказать, что проблему ценностей, необходимо рассматривать с точки зрения принципа целостности.

Такие ценности, как честь, долг, добро, прекрасное, священное, многие ученые относят к разряду общечеловеческих. Большинство из этих ценностей религия относит к категории высших (священных).

Религия, выполняя в обществе функцию смыслополагания, преобразовывает мир, его организацию в сознании, в результате которой вырабатываются определенная картина мира, ценности, идеалы, нормы – то, что составляет мировоззрение. Посредством сакрализации норм и ценностей общества религия способствует сохранению его стабильности; поддерживая людей, испытывающих невзгоды и трудности она берет на себя определенную психотерапевтическую функцию.

Но религия помогает не только человеку в трудные моменты его жизни, но и обществу в целом. Ведь не только человек, но и само общество проходит не менее болезненные стадии в своем развитии, когда рушатся, казалось бы, нерушимые устои, обесцениваются, еще вчера бывшие неприкосновенными, ценности. Именно в такой переломный, трансформационный, «обесцененный» период, когда «старое разрушили,

новое еще не построили», религия выступает в роли опоры, беря на себя всю тяжесть ответственности за сохранение того глубинного и нерушимого, что осталось.

Те ценности и нормы (заповеди), которые религия проповедует с давних времен («не убий, не укради» и т.д.), в кризисные моменты жизни человека и общества наполняются для них новым, более глубоким смыслом: с их помощью происходит как бы некое очищение тела человека и общества от всего ненужного, ложного и опасного.

С нашей точки зрения, рассмотрение роли религии в кризисные моменты развития общества и человека должно иметь характер всесторонний и целостный, ведь «целостность человека и целостная организация мира опосредованы целостностью материальной и духовной культуры» [2, С.164]. Так как одним из элементов духовной культуры является религия, то и рассмотрение религии и ее роли в жизни человека и общества возможно только с позиции целостности.

Библиографические ссылки

1. Миронов, А.В. Понятие ценности, виды и иерархия ценностей // Социально-гуманитарные знания. 2007. № 1. С. 92 - 106.
2. Станкевич, Л.П. Человек в мире: философские представления и интерпретации. Липецк, 2005.

Рациональность в аксиологической целостности духовности

*Попов В.Я., к.филос.н., доцент
кафедра философии ЛПТУ*

Исследуя всю разнообразную палитру представлений о духовности и ее целостности в истории философии, можно заметить, что определения духовности в марксизме по праву считаются последовательными и непротиворечивыми. Но в тоже время очевидно, что данных представлений не достаточно, чтобы взглянуть на духовность с позиций целостности, по крайней мере в свете современных знаний и открытий.

Итак, Карл Маркс (1818-1883) довольно полно и фундаментально раскрывал содержание понятий дух и духовность. Он понимал духовность прежде всего с позиций общественных отношений: «...действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений» [1, С.36]. Он видел в составе духа основные его качественные составляющие – этизм, эстетизм и научность.

Фридрих Энгельс (1820-1895) центральное место отводит производительному труду, считая данный вид деятельности основным средством самореализации личности, совершенствования его духовных потребностей и творческих способностей, подчёркивая, что производительный труд должен предоставлять «каждому возможность развить во всех направлениях и действительно проявлять свои способности, как физические, так и духовные, - где, следовательно, производительный труд из тяжёлого бремени превратится в наслаждение» [2, С.298]. Здесь можно усмотреть некоторое соприкосновение фрейдизма и марксизма на основе «принципа удовольствия». Энгельс, а затем и Фрейд, считает сознание, мышление продуктом сложноорганизованной материи – мозга: «материя не есть продукт духа, а дух есть лишь высший продукт материи» [3, С.40].

Энгельс находит главную непреходящую потребность духа в преодолении всех противоречий [3, С.23]. Он предлагает сфокусировать все силы познавательных потенций человека на положительных науках, последовательно продвигаясь по пути развития и созидания.

Прежде всего, дух есть способность мыслить. Анализируя генезис духа, он отмечает, что производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей является непосредственным порождением материального отношения людей.

Алексей Фёдорович Лосев (23.09.1893-24.05.1988) логически чётко и очень богато, широко определяет понятия тела и души, раскрывает их диалектическую и сущностную взаимосвязь: «Тело — неодушевленно, но оно живет и движется. Спрашивается: почему движется данная вещь или процесс А? Скажут: потому, что его движет другая вещь или процесс В. Хорошо. Но почему движется В? Потому, что его движет С. Но до каких же пор нам сводить одно движение на другое? Его можно сводить или бесконечное или конечное число раз. Допустим, что бесконечное. В таком случае, очевидно, мы никогда не дойдем до источника движения и не только не ответим на вопрос об этом источнике, но и принципиально признаем, что такого ответа не может быть (ибо, по самому смыслу бесконечности, мы и никто другой никогда не сможет совершить бесконечное количество сведений одного движения на другое). Однако допустим, что необходимо сводить одно движение на другое некое определенное конечное количество раз, чтобы получить подлинный источник движения. А мы свели на В, В на С и т. д. вплоть до Х. В Х мы, допустим, нашли достаточное объяснение движения А. Что это значит? Это значит, что Х уже ниоткуда не получает толчка к движению и что оно, следовательно, *движет само себя*. Но то, что движет себя, всегда самодвижущее и есть *душа*... Таким образом, материалист, если он хочет быть действительно диалектиком, должен прийти или к признанию бытия Божия, или к признанию Мировой Души. Иначе или материализм есть абсолютный агностицизм, или в мире нет никакого движения и жизни... Душа есть самодвижущее, она движет собою. Это значит, что в ней движущий момент отличен от движимого, что движущее имеет движимое как свой объект. Другими словами, душа всегда должна иметь тело. *Или есть душа, тогда есть и тело; или тела нет, тогда нет и никакой души*. Так как сейчас у нас мало охотников признавать душу в ущерб телу, то я не буду развивать эту аргументацию. Замечу только, что существует не только одно физически-чувственное тело... Учение о воскресении плоти

уже с полной очевидностью говорит о разных типах тела...» [4, С.123-125]. Данная глубинная онтологическая связь тела, души и духа очень ценна в понимании духовности человека. А.Ф. Лосев исходит из «предварительной феноменологии и переживаний» [5, С.219], дающих место конкретной самоинтуиции духа, которая познаёт себя во всём многообразии и качественной определённости этих состояний. Но «конкретная интуиция нашего духа уже по своему существу не может быть доказанной как-нибудь теоретически» [5, С.42].

Размышления о духовности выстраданы Алексеем Фёдоровичем Лосевым и это хорошо видно из письма к жене, написанного в заключении: «Блины, это звучит как-то празднично, даровито, устойчиво и крепко, и – как это обоснованнее, разумнее, духовнее моего теперешнего нищенства, не только ведь физического, но и духовного. Жизнь чистого духа выше, конечно, блинов. Но блины, этот внутренне оправданный и разумно сформированный быт, безусловно, духовнее, содержательнее, гениальнее этой вопиющей бессмыслицы и жесточайшей тупости и бездарности моего теперешнего бытия» [6, С.312]...

Ильенков Эвальд Васильевич (1924-1979) в своей малоизвестной работе - «Чудеса господни и чудеса повседневности», - посвящённой Рене Декарту, пишет, что «моё собственное Я, моя «душа», моё собственное «мышление», мой собственный «интеллект», «разум», «рассудок» (это все слова, обозначающие одно и то же) – вот то величайшее из чудес мироздания, которое невозможно ни понять, ни объяснить, ни вновь воссоздать, если оно исчезнет» [7, С.230]. В духовности Ильенков признаёт, прежде всего, познавательные функции, но признаёт в содержании духовности этическое и эстетическое направления.

Ильенков отдаёт должное науке и научной направленности духовности, или «теоретическому мышлению», которое он не сводит только «к простому выражению «общего» в эмпирическом опыте» [8, С.58]. Обособление данной области духовности автор связывает с

разделением труда, а целью научного познания является «объективное познание вещей».

Мышление автор отождествляет с душой и духом, рассматривая его с позиций деятельностного подхода: «Мышление не продукт действия, а самое действие, рассматриваемое в момент его совершения...» [9, С.31]. По мнению Ильенкова Э.В. существует определённая взаимосвязь между мышлением и телом человека: «Между телом и мышлением существует не отношение причины-следствия, а отношение органа (т.е. пространственно-организованного тела) со способом его собственного действия. Мыслящее тело не может вызывать изменений в мышлении, не может воздействовать на мышление, ибо его существование в качестве «мыслящего» и есть мышление» [9, С.31].

Он отмечает возможность и более широкого взгляда на проблему духа, состоящего в том, что «судьбы мыслящего духа обусловлены судьбами более широких – космических – процессов» [10, С.426]. Природа породила мыслящий дух и «теперь, наоборот, мыслящий дух ценой собственного существования возвращает матери-природе, умирающей «тепловой смертью», новую огненную юность – состояние, в котором она способна снова начать грандиозные циклы своего развития, которые когда-то вновь, в другой точке времени и пространства, приведут снова к рождению из её остывающих недр нового мыслящего мозга, нового мыслящего духа...» [10, С.431].

Хочется обратить внимание на то, что Ильенков наделяет всех индивидов врождённым потенциалом гениальности и указывает на то, что развитие данного потенциала обычно неравномерно и односторонне и связывает это с конкретными социально-культурно-духовными условиями жизни [10, С.372-376, 380].

Итак, можно сделать следующий вывод: с точки зрения рационалистов духовность включает в себя, в том числе, ценности

материально-рационалистического происхождения - сферы научного познания, экономики, трудовой деятельности и т.д.

Библиографические ссылки

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. в 30 т. М., 1955. Т.3.
2. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом. М., 1967.
3. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1985.
4. Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
5. Лосев, А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999.
6. Лосев, А.Ф. Страсть к диалектике / Литературные размышления философа. – М., 1990.
7. Э.В. Ильенков: личность и творчество / редактор-составитель И.П. Фарман. М., 1999.
8. Ильенков, Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно – теоретическом мышлении. М., 1997.
9. Ильенков, Э.В. Диалектическая логика: очерки истории и теории. М., 1984.
10. Ильенков, Э.В. Философия и культура. М., 1991.

О диалектике системы и фактора как проявления целостности

*Андренов Н.Б., д.филос. н., профессор,
кафедра философии ЛГТУ*

Существует такая модель развития как эволюция. Можно ли здесь говорить о развитии в ширину и глубину? Можно ли сказать, что развитие мозга это развитие в глубину? Можно ли говорить о центре развития Движение вверх - это главное? Что это такое? В развитой системе факторы растут и взаимодействуют, в эволюции существует феномен совпадения факторов, также в развитии можно выделить «соединение» разных областей. Также в эволюции существует феномен «настройки» или стратегической цели или доминирующей тенденции. Феномен зрения, например, это проявление тенденции. При взаимодействии над одной тенденцией надстраивается другая и это приводит к усилению эффекта

действия. Вот основной механизм «механизм» смены тенденций - «всему своё время» - по Библии: «Время собирать камни, время разбрасывать, время любить и время ненавидеть и т.д.». Итак, мы выделили такие формы взаимодействия: «совпадение факторов», «соединение факторов», «закон доминирования» и «смены» тенденций.

Может развитие происходить путем накапливающихся различий? Могут ли инстинкты и любых приспособления возникать путем медленных изменений, путем накопления изменений или другим путем? В чем заключается другой путь? Это когда система детерминирует направление или путь эволюции - может любая мутация направлена - поскольку организм её детерминирует? Или при возникновении инстинкта существует внешняя цель? Но где может находиться цель и как она управляет? Эта цель может находиться на разных уровнях: на стратегическом (окружающая среда), на организмическом (система организм), генетическом (химические реакции). Как эти уровни взаимодействуют друг с другом?

Дж. Хеллер: «Да, пришло время другого подхода к реальности, время реальности, созданной воображением. Я попробовал этот метод в «Поправке» и утверждаю, что самое интересное в моей книге - это не что изображено, как». Это книга о методологии.

Можно сказать, что развитие есть движение «совокупности» системы, где в зависимости от условий выскакивает что-то одно. Такое понимание развития - как накопление факторов, не учитывает целостности системного подхода. Можно ли сказать, что «соединение» факторов - главный механизм эволюции? Следующий момент развития — это закрепление. Что закрепляется в модели?

Мы сделали одно методологическое открытие - можно посмотреть на эволюцию с точки зрения соединения частей: зрения, конечностей, позвоночника, скелета, головного мозга и т.д.

Лососи по пути на нерест на тысячекилометровых расстояниях (по запаху?) находят ручей или речку, где они родились. Здесь можно выделить гипотезы: можно сказать, что здесь действует Хайдеггеровское предначало «свет». Или наша надстройка или «лишнее». Нам кажется, что этот момент в методологическом плане имеет отношение к происхождению зрения.

Как может отметиться и закрепиться «память» или то, чего нет?

В генах закрепляется не всё. На каждом этапе, на каждом уровне развития что-то «добавляется», или зрение это сумма разных факторов и причин, которые на каждом этапе индивидуального развития присоединяется что-то «своё». Или зрение это совокупность факторов по вертикали. Где также присоединяется «лишнее».

В чем механизм становления танца? Демонстрация причудливой, эксцентричной смеси примитивных, исполненных животного начала движений и па, олицетворяющих древние культ и ритуал ухаживания. Где здесь надстройка? Затем отражение привычки, копирование традиции. В танце можно выделить такое соединение: здесь отразилось — вождение, страх, гнев, чувственное наслаждение, козни, счастье. Танго также соединение таких тенденций: музыка, танец, стихи. Ещё: танго это грустная мысль, которую можно станцевать. Что в танго может быть надстройкой? Где главная тенденция? Если скажем, что «совокупность» факторов определяет надстройку, то она должна управлять свою очередь.

Можно выделить факторы, определяющие становление пирамид: стратегический фактор (осуществление бессмертия), далее реализация управленческой структуры, в-третьих, технология, позволяющая осуществить это. К. Маркс выделял «силу простой кооперации...». Здесь также надстройка создаётся «совокупностью факторов». Лишние факторы «осуществление воли фараона именно в «это» историческое время. Потенциал наций, который со времён «исчерпывается». Далее направленность исторического действия - почему строились именно

пирамиды? Всё это есть реализация именно сейчас существующей культуры. Пирамиды создало «всеобщее». Скажем проект постройки пирамид был, план был, потребность была. Идеология сложилась задолго до построения пирамид. Главный вопрос - почему возникли пирамиды, это осуществление их исторического развития. Они росли, а не возникли внезапно, в соответствии с этим росли и исторические силы общества. Или секрет возникновения пирамид в долгой эволюции. Противоречие плана и способов его реализации — это главное противоречие? Секрет пирамид в том вопросе - почему именно сложилась эта структура? Это определили — время, идеология, технология. Или можно сказать, что историческое событие складывается из «частей». Это очень интересный методологический взгляд.

Мы выдвигаем такую модель исторического процесса - это теория «целого», где происходит диалектика части и целого, их «соединение» самым причудливым образом. Или происходит диалектика общих знаков и случайных частных, которые соединяются. Здесь нужно выяснить методологию «соединения».

В чём причины исторических катастроф? По мнению Орловской - Бальзам вину за революцию А.Солженицын возлагает на интеллигенцию, которая вместо того, чтобы расширить трещину между обществом и властью до масштабов пропасти. В итоге обломками «управляли» большевики. «Узлы» А.И.Солженицына подразумевают, прежде всего, вопросы типа, что было бы? и что могло бы быть? «Узел» - это точка в истории, содержащая массу потенциальных возможностей для самых непредсказуемых поворотов исторического сюжета. «Август 1914» - разгром русской армии, «март 1917» - низложение монархии, «апрель 1917» - общий хаос, давший большевикам шанс для захвата власти, «октябрь 1916» - всего этого можно было бы избежать, если бы люди, стоявшие у власти сумели бы понять смысл событий. По мнению Е.Орловской - Бальзам история по Солженицыну, не предопределенный, а

вероятностный процесс и движущей силой его являются не безличные закономерности, а конкретные люди. И если люди ошибаются или бездействуют, когда требуется их волевое усилие, то вина за последующую катастрофу лежит на них самих. Этого «отборного меньшинства» не оказалось в России 1914-1917 гг.

По нашему мнению у А.И.Солженицына есть своя правда, но видимо, нужно учитывать другие закономерности. Какие? А.И.Солженицын говорит о роли человеческой активности, но как быть с «естественно-историческим» процессом?

По мнению Л.Толстого — ход истории зависит от инстинктивных, неосознанных движений народов, что отдельное лицо не может влиять на ход событий.

По нашему мнению Л.Толстой не учитывает диалектики материального и идеального, взаимодействия факторов.

«Момент» Ипполита Тэна — это яркое проявление тех закономерностей, которые в скрытом виде таились в предшествующих событиях.

Сверх личными факторами в разных историософских системах 19-20 вв. считался воля Провидения, или сила вещей (обстоятельств, или социально экономические показатели, или космическое влияние, или коллективное бессознательное и т. д.) Гегель, Шпенглер, Тойнби декларировали силу общих знаков, то, что произошло, не могло произойти. Это вера в предопределение абсолютный дух, общественную формацию, космическую пассионарность и т. д.

По нашему мнению и И.Тэн прав и А.И.Солженицын прав, если учитывать диалектическую модель исторического процесса. У нас выдвигается теория «целого» - все факторы в истории находятся в «совокупности» в «системе» сейчас, допустим, доминирует одна тенденция, но затем она уходит в тень. Причина победы большевиков кроется в том, что они стали доминирующей тенденцией, присоединив

многие факторы (обман, привлечение народа на свою сторону и т. д.). Или здесь можно выделить закон доминирования и смены тенденций.

Мы выделяем такие законы диалектики системы и фактора: 1) перенос структуры, 2) «обгон» или «отставание» фактора, передача энергии, путём присоединения «лишнего».

Можно сказать, что щука живёт 300 лет потому, что случился «обгон» фактором системы и это сказывается на механизме действия системы и система меняет характеристики своего функционирования. В системе остаётся как бы «забытый» фактор. Когда фактор «обгоняет» систему или «застывает» в системе наблюдаются очень интересные последствия. Как усилить тенденцию? Нужно что-то сделать с фактором. В том случае начинает двигаться вся система целиком, а могут двигаться только отдельные части. Как и что охватывает фактор? Фактор охватывает - часть и ли целое.

В системе множество тенденций, но реализуется какая-то одна — что это за процесс? Итак, фактор в системе, включаясь в ее работу, может «обгонять» другие факторы, а может «отставать» от других факторов.

Данные закономерности методологической деятельности можно увидеть в любой сфере жизни человека. Можно задать простой вопрос - почему цивилизация движется? Мы выделяем закон «обгона» движения одного фактора другими. Один фактор или тенденция «соединяет» систему, другая тенденция «запускает» систему. Или факторы, или тенденции могут запускать, обгонять «целое», или «ускорять». Одна тенденция, взаимодействуя с другими тенденциями, как-то управляет ими.

О действии этого закона говорит феномен ускоренного старения организма. Были описаны случаи, когда в Казахстане, 9 летний мальчик превращается за короткое время в 70 - летнего старика. В движении системы существуют: а) законы целостного движения системы, б) закон ускорения движения системы, в) закон замедления движения системы и т.д. Можно выделить особенности, когда движется «часть» или «целое».

Модель, плюс модель, плюс модель - одна из причин движения? Можно ли выделить тенденцию, которая схватывает и организует все? Созданная стратегия обладает своими закономерностями - она должна реализовываться. Как можно передать структуру, силу, энергию? Что бывает, когда не хватает одного фактора? Как этот фактор проявляется и как его добыть? Еще один феномен - почему действие консервируется и «остаётся»? И, чем тогда заполняются исторические пустоты? Методология истории - это также и перенос памяти.

Мы открыли не только в истории феномены «обгона» и «отставания», когда при этом действие фактора, тенденции распространяется на всю систему. Можно сказать, что в системе сидит «все». Тенденция живет, не растворяется, взаимодействует, уничтожает, сталкивает и т.д., но не исчезает. Что окружает все?

К вопросу о подходах к целостности системы ценностей в истории философии

*Печуров Е.А., ст. преподаватель,
кафедра философии ЛГТУ*

С точки зрения современной науки все слова обозначают три категории объектов: предметы – то, что существует само по себе, свойства предметов – то, что существует в другом, отношения между предметами – то, что фиксируется нашим сознанием. Среди последних выделяются слова, которые не имеют соответствия или референтов в реальном мире. Такие слова называются понятиями и выражают нашу характеристику предмета или явления, например: «мне нравится голубой цвет», «этот закон несправедлив» и тому подобное. Эти слова выражают отношения человека к миру и являются предметом изучения раздела философии, который называется аксиологией или теорией ценностей.

Первое исследование области аксиологии сделал Платон (427 – 347

гг. до н. э.), творчество которого в целом есть изучение нового мира – «мира идей».

«Мир идей» – такое название получила система взглядов Платона на бытие, которое вечно, неизменно и неподвижно. Такое бытие возможно где-то в поднебесном мире, где находится всё истинно сущее, в отличие от земного мира, в котором всё только возникает и исчезает, но ничто не является подлинно сущим. В «мире идей» царит строгая иерархия. Выше самого бытия находится идея блага, которая неким образом становится «причастной» всему сущему, то есть бытию. Таким образом, каждая идея сущего становится чем-то многим, но не одним, как положено идее. Чтобы подобного не происходило, на первом месте в царстве идей располагается идея (вид) Единого, благодаря которой каждое сущее становится одним целым телом.

Рассмотрим одно из первых «плаваний» – как назвал поиски «мира идей» сам Платон в диалоге «Протагор». Данный диалог выражает, по оценке А.Ф. Лосева, окончание начального периода творчества Платона и замечателен развернутым построением теории одной из идей – идеи «добродетели». Участники диалога ставят вопрос о единстве добродетели и множестве её проявлений. Сократ перечисляет виды добродетели: «справедливость», «стыд», «рассудительность», «благочестие», и ставит вопрос: «... это вообще нечто единое, то есть одна добродетель. Так вот это самое ты мне и растолкуй в точных выражениях: есть ли добродетель нечто единое, а справедливость, рассудительность и благочестие – её части, или же всё то, что я сейчас назвал, – только обозначения того же самого единого» [1, Т.1. С.439]. Ответ Протагора: «Добродетель едина, а то, о чём ты спрашиваешь, – её части». И новый вопрос Сократа: «В таком ли смысле части <...> как вот части лица – рот, нос, глаза уши или же как части золота, которые ничем не отличаются друг от друга и целого, кроме как <...> величиною?» И далее выясняется, что они относятся как части ко всему лицу, а люди имеют эти части добродетели один одну, другой

другую; нет, так как многие бывают мужественны, а между тем они несправедливы, а другие справедливы, но не мудры, но каждая из них – есть нечто особое. Значит, ни одна из частей добродетели не совпадает с остальными и они отличаются друг от друга, как части лица. Но тут Сократ спрашивает: «...справедливость есть нечто или это ничто? Мне кажется, она, – нечто... «Справедливость»... то же, что «быть справедливым». Далее объявляются существующими как нечто и остальные добродетели: «благочестие» и сразу Сократ ставит вопрос: «Следовательно, благочестие – это не то же самое, что быть справедливым <...> А благочестие значит «не быть справедливым» <...> Я-то сам за себя ответил бы, что и справедливость благочестива и благочестие справедливо» [Там же. С.441].

Чтобы не продолжать переписывать весь диалог изложим комментарий к нему А.Ф. Лосева: «Хотя справедливость и не есть благочестие, нельзя, однако, сказать, что она есть нечестивость; это значит, что добродетели в чем-то подобны друг другу, а если они в чем-то подобны друг другу должно существовать то, в чём именно они подобны, то есть должно существовать не только их различие или подобие, но и их тождество. Это общее, <...> есть некоторого рода сущность. <...> Итак, принцип структуры добродетели есть бытие – это формальный принцип структуры... по своему содержанию этот принцип есть знание <...> Знание есть прекрасное и ему свойственно управлять человеком; мудрость, которая относится к сфере добродетели, есть сила, организующая человека. Принцип структуры добродетели есть не просто разум и знание, но способность разума выбирать благо, необходимое для жизни» [Там же. С.784-785].

«Второе плавание» в мир «идей» Платон совершил в диалоге «Государство». Тема диалога озвучена в первых словах: что такое справедливость? Тут же приводится ответ: «Справедливость <...> это, то, что пригодно сильнейшему» [Там же. Т.3 С.93]. Пытаясь опровергнуть это

мнение Платон и создаёт диалог «Государство». В этом диалоге изложена вся система Платона. При чтении надо учитывать общую для всей античности мысль, что член общества неотделим от государственного целого, в отличие от современной индивидуализированной теории общества. Поэтому государство подобно макрокосму, а человек подобен микрокосму. Отсюда, указывает А.Ф. Лосев, соответствия между строением и членением сословий и членением человеческой души. Три сословия: правителей, стражей и ремесленников соответствуют трем частям души: разумной, яростной и вожделяющей. Этому соответствует строение большого космоса: высший мир умопостигаемых идей – первообразов всех вещей, увенчанный идеей блага; душа мира объемлющая мир чувственных вещей; телесный мир чувственно воспринимаемых вещей. Укажем на важнейшие заимствования из «Государства»: 1) Ленин многое взял из области воспитания и образования, 2) Ницше заимствовал концепцию о том, что справедливость – это изобретение слабых людей, неспособных творить несправедливость[Там же. С.118].

В диалоге «Тимей» Платон приводит концепцию космоса как живого существа, одарённого умом. Из их соединения, то есть ума и материи возникает одно целое. А. Ф. Лосев поясняет: «Идеальное и материальное трактуются в «Тимее» как чисто абстрактные моменты в той целостности, какой является космос»[Там же. С.603]. Платон: «Бог <...> чтобы уподобить мир прекраснейшему и вполне совершенному среди мыслимых предметов, устроил его единое видимое живое существо...»[Там же. С.434]. Описание строительства: ничто не может быть видимым без участия огня, а осязаемым – без чего-то твёрдого – земли. Но эти два элемента необходимо соединить прекраснейшей связью, которая есть пропорция. Чтобы тело стало трехмерным бог поместил между огнем и землёй воду и воздух. Идеи единого, блага, добра, красоты и истины – самые простые и легко соединяемы с огнём, воздухом, водой и землёй.

В Средние века основные идеи Платона: единое, благо, истина, добро, красота – были названы трансценденциями и слиты нераздельно с сущностью Бога. В философии трансценденции стали частью универсалий. Приведём фрагмент о них из Новой философской энциклопедии: «Классическая интерпретация трансценденций принадлежит Фоме Аквинскому, выделявшему шесть трансценденций (*nomina transcentia*). К понятию сущего как началу некоторые понятия прибавляются не как субстанции, а как универсальные модусы, сопровождающие всякое сущее. Эти модусы можно рассматривать как сопровождающие всякое сущее как таковое и как сопровождающие одно сущее в его отношении к другому сущему; оба этих способа рассмотрения в свою очередь можно исследовать утвердительно или отрицательно. Тем самым Фома приходит к понятию вещи (некое сущее без его отношения к другому сущему), единого (неделимости), нечего (отделенность одного сущего от другого), блага (схождение сущего с желанием) и истины (схождение сущего с интеллектом). Все трансценденции выходят за границы категорий и являются сопряженными с сущим характеристиками. Среди трансценденций Фома устанавливает следующий порядок: сущее, единое, истинное, благое. Если благое и истинное рассматриваются сами по себе то благое следует за истинным, если же истинное и благое рассматриваются с точки зрения того, чему они сообщают совершенство, то, наоборот, истинное следует за благим. О благе говорят в отношении к целевой причине, об истине — в отношении к причине формальной. Сущее и благо являются сопряженными, эквивалентными, что справедливо и для истины и сущего. Освященные авторитетом Фомы, эти трансценденции стали всеобщим достоянием схоластической метафизики. Дальнейшее развитие учение о трансценденциях нашло у Дунса Скота, особое внимание уделявшего отношениям. Помимо простых трансценденций им вводятся разделительные трансцендентальные атрибуты (*passiones disiunctae*), которые разбиваются на пары; каждая пара

равнозначна сущему, так же как и простая трансценденталия, в отдельности же член пары сущему не равнозначен. К их числу относятся необходимое—возможное, конечное—бесконечное, простое—составное, акт— потенция, единое—множественное, причина—причиняемое, субстанция—акциденция, первичное—вторичное и др.; центральное же положение занимает бесконечность. Для Дунса, как и для Фомы, трансцендентальные атрибуты означают то, что нельзя определить с помощью какого-либо рода, общего, т. е. надкатегориальное. Дунс определяет метафизику, изучающую трансцендентальные атрибуты, «трансцендентной наукой»; тем самым трансценденталии стали превращаться в господствующий предмет метафизики».

Трансценденталии были по духу времени тем, что присуще богу. Путь к ним был назван трансценденцией. И. Кант назвал свою философию трансцендентальной, имея в виду её априорный, то есть доопытный характер. Но ничего общего ни с идеями Платона, ни со средневековьем в его терминах не было.

Настоящая переоценка ценностей началась в Эпоху Возрождения, когда на место Бога стал выдвигаться человек. Эта переоценка получила название гуманизм. В философии поздно происходит осознание того, что случилось. Только в 1808 году термин гуманизм был введен в научный оборот немецким автором Нитхаммером. Он постулирует:

1. самодостаточную и самосознающую значимость человека;
2. провозглашает античеловеческим всё, что способствует его отчуждению;
3. отвергает идею приоритета «сверхчеловеческого» в ряду явлений посюстороннего мира
4. В период средневековья противостояли схоластам по проблемам чисто человеческого образования, в дальнейшем послужило основой идей Просвещения.

Не случайно совпало, что работа Нитхаммера вышла спустя 4 года

после издания труда Лапласа «Трактат о небесной механике» популярный вариант — «Изложение системы мира». Этот труд вызвал такой общественный резонанс, что автор был принят самим Наполеоном, спросившим его, как в таком труде, повествующем о всём мироздании Лаплас обошёлся без Бога? Автор гордо ответил – я не нуждаюсь в этой гипотезе – это было провозглашением торжества науки.

С 1831 года – года смерти Гегеля – философия становится наукообразной. Возникает положительная наука об обществе О. Конта, возникает аксиология Г. Лотце, в которой стыдливо собраны преданья старины глубокой (Платон), антропология и так далее до бесконечности. Как реакция на этот процесс развиваются различные виды иррационализма: волюнтаризм, витализм, экзистенциализм, пансексизм и тому подобное. В рамках этих концепций Ницше выдвигает задачу переоценки ценностей, которые он отождествляет с христианскими ценностями. Ницше словно не замечает гуманизма, точнее он формулирует идеалы противоположные прославлению человека – «человек это звучит гордо» – идеал сверхчеловека. «Сверхчеловек» должен быть творцом, а большинство людей – это супершимпанзе, которые приходят в этот мир и уходят из него ничего не изменив. По Лермонтову:

Толпой угрюмою и скоро позабытой

По жизни мы пройдем

Не бросивши векам

Или мысли плодovитой

Ни гением начатого труда.

Чтобы стать таким творцом сверхчеловек должен стать по ту сторону добра и зла. Мысли Ницше первоначально были использованы в нацистской пропаганде, которая приписала ему идею создания «белокурой бестии» но в конце 20 века получили новое прочтение в работах постмодернистов. Немецкий философ создал проект мировой истории, в которой человек не цель, а только мост к сверхчеловеку – смыслу земли.

Этот человек тяготеет к тому, чтобы освободить в себе самую жизнь, труд и язык.

Каким-то странным образом идеи века Просвещения: прогресс, гуманизм стали едва ли не бранными словами. Фактическая переоценка ценностей происходит в реальной жизни. Главными ценностями стали демократия, свобода, рынок. Главным пропагандистом этого процесса стала экономика глобализма. Эта экономика открыто провозгласила, что всё человеческое поведение подчиняется закону максимизации прибыли при ограниченности ресурсов. Таким образом, собственно, экономика фактически заняла место психологии, а всё, что относится к человеку, стало предметом математического расчёта. Первым выступил в этом отношении Иеремия Бентам (1748 - 1832), который разработал теорию максимальной пользы. Если человека поместить под неусыпный контроль и каждый его шаг оценивать и вознаграждать при выполнении нужных действий или наказывать за отклонения от правильных поступков, то очень скоро все люди станут идеальными членами общества. Вопрос заключается в том, кто будет оценивать? Согласно Бентаму оценивать должны предприниматели – ведь они рискуют своими капиталами, а работники ничем не рискуют – у них ничего нет. Эта теория возможна в том случае, когда человек полностью лишён всего: земли, жилья, одежды – иначе говоря, абсолютно свободен от любого бремени. В 20 веке эти идеи развил Г. Беккер в работе, которая называется «Человеческое поведение. Экономический подход». За этот труд Беккер был удостоен Нобелевской премии. Человек вполне соответствует экономическим моделям, начиная с выбора школы для ребёнка, заключения брака, дискриминации при найме на работу, при распределении расходов, при расчёте времени, при совершении преступления и наказании и так далее. Работа Беккера получила оценку среди учёных как экономический империализм. По нашему мнению, Беккер разрабатывает концепцию Маркса, не называя чёрта по имени. Попробуем назвать его. В Библии избранный народ

постоянно предупреждается о необходимости соблюдения Завета и недопустимости «сотворения кумиров». Самый страшный кумир, по Библии – это Молох – золотой телец. Современный Бог, к ужасу Ницше, это деньги.

Заключение. Застольная песня, которая приписывается одними комментаторами Симониду Кеосскому – знаменитому греческому элегику и создателю хоровой песни, жившему в 6 веке до н. э., другими самому Платону, который приводит её в диалоге «Горгий» (с. 483)

Для человека быть здоровым лучше всего,

Второе стать статным и красивым,

Третье – стать честно богатым,

Четвёртое – процветать вместе с друзьями.

Всё-таки есть абсолютные ценности.

Библиографические ссылки

1. Платон. Соч. в 4 т. М., 1994.

Аксиологическая направленность целостности научно-технического знания

*Галушкин А. М., ст. преподаватель
кафедры философии ЛГТУ*

Сегодня научно-технический прогресс (НТП) является существенным качественным направлением, определяющим бытие нашего общества (как впрочем, и в прошлом, и видимо в будущем). В этом смысле следует отметить, что в основе НТП лежат знания, полученные в области науки и техники. Однако, в последнее время (XX век) эти знания в силу экологических, медицинских, военных проблем и т.д. должны рассматриваться не только узко специализированными методами (это, прежде всего мнения инженерно-технических работников), а также

должны включать мнения гуманитарных специальностей (философы, социологи, психологи и т. д.). Такая оценка научно-технического знания придает ему определенную целостность, контролируемость и устойчивость в общественном сознании, да и вообще в деятельности конкретных людей.

На основании этого экспертная оценка научно-технического знания вовлекается в область философии, а именно в аксиологический аспект. Аксиология (ценность и теория), как раздел философии, занята изучением природы ценностей, их местом в реальности и структуре целостного мира, т. е. связями различных ценностей между собой, а также социальными и культурными факторами и структурой личности.

Первым, кто начал заниматься аксиологией, был античный философ Сократ, которому принадлежит вопрос «Что есть благо»? Далее в античные средневековые века ценностные (этико-эстетические и религиозные) моменты содержались в самом понятии реальности истинного бытия. Главная задача аксиологии – показать как возможна ценность в общей структуре бытия, и каково ее отношение к «фактам» реальности (соотношение материальных и реальных ценностей).

Выделяют следующие типы ценностей:

1. натуралистические;
2. психологизм;
3. трансцендентализм;
4. персоналистический онтологизм;
5. культурно-исторический релятивизм;
6. социологизм.

В этом смысле научно-техническая деятельность находится в аксиологическом поле зрения.

Человек всегда находился и находится во взаимодействии с природой. Такое взаимодействие предполагает и определенное их единство, и противоречие. В ходе исторического развития, с ростом производительных сил, техники, науки усиливается воздействие общества

на природу. В условиях НТП человеческая деятельность превращается в планетарную силу, которая влияет на всю природную среду обитания человечества (гидрологический режим, климат, атмосферу). То есть, другими словами усиливается антропогенный прессинг на природу.

Это, прежде всего, связано с созданием людьми искусственного техногенного мира (техносферы) или индустриальной оболочки Земли, которая принципиально изменила способ и масштабы потребления сил природы. По данным французского ученого Ф. Сен-Марка, мировая коммерческая авиация сжигает столько кислорода, сколько его потребляет 2 млрд. человек. Для 250 млн. автомобилей в мире требуется столько же кислорода, сколько необходимо всему населению земли. Таким образом, следует выделить следующие экологические направления, сложившиеся в природной ситуации.

Во-первых, как считают экологи, происходит чрезмерно быстрое истощение природных ресурсов общества – сырьевых, энергетических. Для примера: человечество сжигает в настоящее время около 3 млрд. тонн нефти в год, и таким образом, при нынешних темпах потребления, этот невоспроизводимый природный продукт может исчезнуть через 40 лет.

Во-вторых, происходит чрезмерно быстрое загрязнение природной среды, что приводит к катастрофическим последствиям («озоновых дыр», «парниковый эффект» и т. д.). Ближайшие десятилетия кислотные дожди, минеральные удобрения, гербициды могут в корне изменить видовой состав почвенных вод, микроорганизмов, грибов, водорослей и др. организмов.

Многие современные исследователи говорят о том, что дорога в супериндустриальную цивилизацию становится опасной не только для окружающей человека природы, но и для самого человека. Химическое и радиоактивное загрязнения атмосферы мирового океана, подземных и поверхностных вод, суши стимулируют многочисленные заболевания и неблагоприятные генетические изменения.

Выходит, что именно современное человечество вносит наиболее сильнейшее возмущение в систему «природа-биосфера-ноосфера-человек». Потребительское отношение людей к природе привело к небывалому обострению противоречий между обществом и природой, между техносферой и биосферой. Это противоречие приобретает сегодня характер глобального экологического кризиса, т. е. растущего разрушения природной среды и, прежде всего, биосферы в масштабах всей планеты.

Дело в том, что природа выступает как единое целое, и нанесение ущерба ей в том или ином регионе земного шара, сказывается на всей планете. Нарушение экологического равновесия в Африке губительно не только для нее, но и для других континентов. Чернобыльская авария произошла на территории Украины, но ее последствия сказались и в тех регионах, которые отдалены от Чернобыля тысячами километров.

Экологическая опасность в полной мере были осознаны в конце 60-ых годов XX века. Они были сформулированы членами Римского клуба – неформальной организацией, объединяющей ученых и общественных деятелей из 50-ти стран мира. Римский клуб был создан по инициативе А. Печчеи – итальянского бизнесмена и общественного деятеля в 1968 году. С тех пор при поддержке этой организации были проведены многие исследования, связанные с построением компьютерных моделей глобального развития. В результате были выявлены те кризисные ситуации на планете, которые вызваны развитием технической цивилизации. В результате были выявлены способы выхода из экологического кризиса.

Первый (пессимистический). Дело разрушения природы зашло так далеко, что уже ничего невозможно сделать, мы стоим перед лицом экологической катастрофы, которая будет означать гибель всего живого на Земле.

Второй (оптимистический). Люди рано или поздно найдут выход из трудного положения, создадут новые виды энергии, преодолеют свою зависимость от природы, произведут искусственную среду обитания.

Некоторые энтузиасты говорят уже о жизни в «БТМ» - бесприродном техническом мире.

Третий (реалистический). Этот вариант предполагает развернуть совместные действия, обусловленные «достигнутым в мире пониманием существующих опасностей и общностей интересов землян»[1, С.319]. Этот путь предполагает необходимость международного сотрудничества и формирования реального чувства международной экологической ответственности, т. к. антропогенные экологические кризисы переходят государственные границы. Поэтому международное сообщество, каждое государство должны учитывать не только собственные, но и планетарные интересы. Один из первых шагов в этом направлении – Монреальский протокол 1987 года «О поэтапном сокращении производства фреона». Широкое использование этого газа в технических устройствах приводит, как считают, к образованию «озоновых дыр».

Следует отметить, что еще в 1904 году В. И. Вернадский утверждал, что человечество должно взять на себя ответственность за судьбу биосферы. Для этого нужно знать те предельные нагрузки на природу, которые еще разрешены человеку. Это означает, что человек в первую очередь должен знать границы тех воздействий на биосферу, которые не приведут к ее полному разрушению.

Из понимания этого возникает принцип коэволюции (согласованного развития) человека и биосферы: чтобы обеспечить свое будущее человечество должно не только изменить биосферу, ориентируясь на возрастающие потребности материальных запросов, беспредельный экономический прогресс, но и соотносить свою деятельность с теми требованиями, которые ставит природа.

Так как сегодня других вариантов действий у современного человечества не существует, такое условие иногда называют экологическим императивом. Другими словами, это можно выразить следующим образом: человек вынужден относиться к природе так же

бережно, как к самому себе.

Обеспечить согласованность характеристик природной среды и общества может только разум и воля человека, стратегия планетарного масштаба. Эта коэволюционная стратегия ориентирована на разумное взаимосогласованное развитие природы и общества, предполагает систему следующих совместных действий человечества:

1. устранение угрозы ядерного, химического самоуничтожения;
2. демилитаризацию совершенствования природоохранного права;
3. ограничение роста производства и потребления;
4. минимальное использование моторного транспорта;
5. упор на энерго- и ресурсосберегающие технологии;
6. малоотходное и безотходное производство.

Конечно идеальный вариант – безотходная технология – предполагает полное включение в биотический круговорот Земли всех отходов общества, обезвреженных в технических устройствах.

Научно-техническая мысль, охватывая все человечество, делает его все в большей степени единым и неделимым, действующим в планетном масштабе. В результате в истории планеты появляется мощный геологический фактор, который превосходит действия таких природных сил, как наводнение, извержение вулканов, землетрясения, тайфуны и т. д. Хотя, при этом все человечество составляет очень малую массу вещества планеты и существует в ничтожное в геологическом масштабе время. Сила человечества заключается в его разуме, в научно-техническом знании. Именно это знание, как считал Вернадский, проявляет себя как геологическая сила, создающая ноосферу. Другое дело, что это знание породило массу негативных задач, прежде всего, в области экологии.

В этом смысле становится ясным, что в разрешении этих задач не обойтись без современных разработок в области науки и техники. Здесь парадокс состоит в том, что, порождая экологические проблемы, НТП содержит в себе и возможности их разрешения. Но эти возможности будут

реализованы при одном условии: люди должны быть воспитаны в духе экологической этики. Становится все более очевидным, что главную экологическую проблему надо искать в этических представлениях (прежде всего, научно-технической деятельности) человека и общества.

Это предполагает этически и социально ориентированное управление научно-технической деятельности человека и ее оценку. Такой подход к научно-технической деятельности может быть только целостным или междисциплинарным, т. к. здесь должны рассматриваться не только технический процесс, новые технологии, но также и экономические, политические, медицинские, психологические и философско-аксиологические аспекты.

В этом смысле особенно примечательны выводы комиссии Союза немецких инженеров [2, С.412], которые занимаются основами оценки техники, и которые определили 8 центральных ценностных областей научно-технической деятельности:

1. способность функционирования;
2. экономичность;
3. благосостояние;
4. здоровье;
5. безопасность;
6. качество окружающей среды;
7. качество общества;
8. развитие личности.

Таким образом, оценка научно-технического знания (инженерной деятельности) должна помочь развитию личности, его творческой деятельности и придать обществу гуманитарную направленность.

Библиографические ссылки

1. Кинг А., Шнайдер Б. Первая глобальная революция. Доклад Римского клуба. М., 1991.
2. Алоиз Хунинг. Философия техники в ФРГ. М., 1989.

К истории становления целостности аксиологии повседневности

*Полякова И.П., к.филос.н, доцент,
зав. кафедрой ЛПТУ*

Среди великого многообразия проблем, рассматривающихся в русле социальной философии, проблема повседневности занимала достаточно скромное положение.

Это обусловлено ложным стереотипом о приземленном и субъективном характере повседневности. Повседневность - это то, что пытаются скрыть от посторонних глаз, как нечто постыдное, вынужденное, но отнюдь не желанное, лишенное высоких смыслов и духовных ценностей. Повседневность разрушает богатый духовный мир человека, вынуждая его заниматься выполнением обыденных, монотонных дел, реализацией приземленных проектов, удовлетворением витальных потребностей.

В связи с данным стереотипом повседневность рассматривается как нечто отрицательное, приравнивающее образ жизни человека к животному существованию, ориентированному на выживание и продолжение рода, но лишенного трансцендентного начала.

Разумеется, подобное понимание мира повседневности не дает адекватного представления о нем. Повседневность – это не только обыденные знания, мнения, традиции, нормы, правила, ритуалы поведения на которые опираются люди, в целях реализации их низменных побуждений.

В повседневности оказывается тесно связанными разум и чувства, рациональное и иррациональное, духовное и земное.

В настоящее время происходит осознание ценности повседневной жизни, как условия духовного самосовершенствования, как способа формирования самобытности и неповторимости индивидуального бытия.

Это связано с изменением форм повседневной жизни, богатством выбора стиля жизни в постиндустриальном обществе. Это способствовало утверждению интереса философии к данным проблемам. Признание того факта, что духовность присуща повседневному существованию, как целостности человеческой жизни, позволяет включить ее в перечень актуальных проблем социальной философии.

Повседневность выступает своеобразным синтезом внутреннего и внешнего мира человека, воплощением его духовных исканий и ценностей на практике. В пространстве повседневности происходит переплетение различных порядков. Структуры повседневности, сплетаясь друг с другом, образуют специфические локальные пространства, которые охватывают различные стороны человеческой жизнедеятельности: бытовую сторону, деятельность человека, формы его досуга. Они включают в себя как сознательные, так и бессознательные элементы, что формирует своеобразную картину повседневного бытия личности. В процессе совместной деятельности, повседневного существования человек вырабатывает индивидуальный способ взаимодействия с окружающими его людьми, нормы и ценности, регулирующие эти отношения, язык и символы, позволяющие человеку вступать в коммуникацию. Повседневность отличается относительно устойчивым характером, так как в ее основе лежат базовые ценности личности, формирующиеся в достаточно раннем возрасте и определяющие во многом последующее поведение и стиль жизни личности.

В своей повседневной жизни человек имеет опыт взаимодействия с материальным миром и окружающими людьми, но и огромный запас духовного опыта, соприкосновения с ним в практике повседневности. Именно в практике повседневности воплощаются все ценности человека, находят воплощение духовные устремления личности.

Ценности – это та значимость, которую мы придаем некоторым аспектам своей повседневной жизни, людям, предметам, явлениям, или

признание их существенного превосходства и полезности. Многие ценности, относящиеся к категории абсолютных, такие как Добро, Истина, Красота, Справедливость, как бы возвышаются над повседневным бытием личности, и не исчезают с изменением образа повседневности, сохраняя свой статус и пронизывая все уровни и сферы бытия личности.

Повседневная среда и непосредственные действия людей в практике повседневной жизни (бытовая сфера жизни, праздники и ритуалы, трудовая деятельность, досуг и т.д.) пропитаны ценностями. Они существуют в сознании каждого человека в сознательной и бессознательной форме, на уровне актуальных действий или декларации, но именно с ними человек соотносит свои потребности и поступки. Ценности являются частью жизненного мира или мира повседневности. Это интерсубъективный мир, в котором люди выступают, с одной стороны, в качестве созидателей социальной реальности, а с другой стороны, воплощают и сохраняют преемственность ранее существовавших ценностей. Ценности ориентируют человека в окружающем мире, побуждают его к деятельности, регулируют социальные взаимодействия. Ценности имеют широкий диапазон от низших, утилитарных, обеспечивающих элементарное выживание человека до высших, трансцендентальных, наполняющих жизнь неповторимым смыслом, наделяющих ее подлинным значением.

Ценности образуют культурный каркас общества, одухотворяя потребности и интересы, социальное поведение индивида, социального слоя и общества в целом.

Рассмотрим сущность и природу ценностного феномена, и место ценностей в повседневности.

Первые философские понятия, имеющие аксиологический смысл, возникают вместе с базовыми онтологическими категориями в самом начале античной философии.

В целом, ценности в эпоху античности носят общественный

характер. Человек, являясь частью полиса и чувствуя свою принадлежность государству, ориентирован, прежде всего, на достижение общественного блага. Ценностью для государства являлись гармонично развитые (духовно и физически) люди, соответственно, индивидуальной ценностью личности выступали телесное, умственное и нравственное совершенствование, которые будут служить благу государства.

В эпоху средневековья судьба и содержание ценностных категорий меняется существенным образом. Переход к теоцентризму привел к формированию новых общественных и индивидуальных ценностей, главными из которых стали любовь к Богу и соблюдение нравственных заповедей. Так, Фома Аквинский утверждал существование двух основных ценностей, на которые должно ориентироваться человеческое поведение.

Это - спасение души и достижение возможности созерцать Бога как высшее благо, и благо других людей [Цит.по: 1]. Материальные ценности отходят на второй план, стремление к обладанию ими расценивается как нравственное зло. Образ жизни средневекового человека строился строго в соответствии с религиозными канонами.

В мировоззрении Нового времени исходная установка существенно изменяется. Утверждение капиталистических производственных отношений способствовало пробуждению во внутреннем мире человека интереса к самостоятельной творческой активности, направленной на достижение земного благополучия. Базовыми ценностями повседневной жизни стало стремление к материальному благосостоянию, упрочнение статуса и ценность познания.

В XX веке отношение к ценностям претерпели существенные изменения. Так, представители экзистенциализма (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.П. Сартр, А. Камю) считают безуспешными попытки человека отыскать ценности в окружающем мире. Ценности необходимо создавать самому, в акте индивидуального выбора. Так, А. Камю в своем произведении «Миф о Сизифе» подчеркивает абсурдность человеческого

существования, единственной формой защиты от которого является индивидуальный бунт, заключающийся в отказе от всего трансцендентного и в способности человека проживать жизнь самостоятельно, неся на себе весь груз ответственности, умея принимать эту жизнь во всех ее проявлениях. Главной задачей человека становится не только прожить эту жизнь, а как можно больше пережить в ней. Ценность человеческой жизни в ежедневных, ежеминутных, ежесекундных эмоциях [2, С.119-336].

Схожую точку зрения развивает М. Хайдеггер в работе «Письмо о гуманизме». Он пишет, что: «Человек не господин сущего. Человек пастух бытия». Его жизненной задачей является не конструирование мира, а «вслушивание» в «язык бытия», стремления жить в гармонии [3]. Персонажи Ж.П. Сартра «обычные» люди, которые «ищут себя» в этом мире, «примеряют» различные ценности, следуя то велению традиции, то веяниям моды. Человек по Ж.П. Сартру обретает себя, только создав собственную систему ценностей, подходящую именно ему[4, С.319-344].

Проблема ценностей волновала и немецкого философа XX века, основателя персоналистического онтологизма М. Шелера. Он подчеркивал двойственность человеческой природы: наличие у него духа и жизненного порыва. Эти сущности не сводимы друг к другу, но, тем не менее, они взаимодополняют друг друга. Дух определяет идеальные цели человеческой деятельности, но не имеет энергии для их реализации, жизненный порыв не имеет четкой направленности, но наполнен энергией, и, в идеале, человек должен привлечь энергию жизненного порыва на реализацию идеальных целей. По М. Шелеру, ценности носят объективный характер и являются онтологической основой личности. Шелер выдвинул два основных положения, касающиеся иерархии ценностей: чем выше ценности расположены на иерархической лестнице, тем они долговечнее; чем выше ранг ценностей, которые человек осуществляет в своей жизни, тем выше удовлетворение человека жизнью, и выше качество самой жизни. Что касается самой иерархии, то он видит ее следующим образом:

самой высшей ценностью является ценность Бога, далее следуют культурные ценности, далее жизненные, гражданские, а низшими являются чувственные ценности [5, С.31-95].

Представитель гуманистического направления Э. Фромм, опираясь на богатейшие материалы психоанализа, пришел к выводу, что ориентация на обладание не может принести человеку морального удовлетворения. Глубинные основы психического бытия человека несовместимы с эгоистическим стремлением к обладанию. Главным для человека является раскрытие собственных способностей, самоотдача и творчество [6].

А. Швейцер высшей ценностью называет саму жизнь. В своей работе «Благоговение перед жизнью» он пишет, что главной движущей силой человека является индивидуальная воля к жизни. Задачей человека является сохранение собственной жизни и уважение к праву другого человека на жизнь [7].

Русский религиозный философ Н.О. Лосский также утверждает бесценность человеческой жизни. Тем не менее, в своей жизни человек должен руководствоваться высшими ценностями: любовью к Богу, стремлением к добру, истине, свободе, красоте. В том случае, если человек ориентирован на земные блага, если им движут себялюбие и гордыня, он никогда не получает абсолютной полноты бытия [8].

В.С.Соловьев писал, что нравственность, ценности формируются в обществе, и человек, лишившись ценностной основы, остается животной особью [9].

Итак, взгляды на природу ценностей личности претерпели существенные изменения со времен античности до наших дней. Современные попытки определения ценностей и их природы также отличаются многообразием.

Ценность – это вполне самостоятельное явление, способное обуславливать поведение человека, детерминировать многие его поступки. Посредством ценностей формируется, а позднее и проявляется отношение

человека к миру, в котором отражается степень осознания и принятия личностью этого мира, степень зрелости самой личности. Именно в ценностях проявляется отношение человека к самому себе: «скажи мне, что для тебя дорого, и я скажу кто ты».

Ценности – «своеобразные маяки, помогающие заметить в потоке информации то, что наиболее важно (в позитивном или негативном смысле) для жизнедеятельности человека; это такие ориентиры, придерживаясь которых человек сохраняет определенность, внутреннюю последовательность своего поведения» [10, С.471].

В пользу социального характера ценностей свидетельствует тот факт, что большинство ценностей своим возникновением обязаны процессу социализации, человек приобщается к ценностям общества, принимая некоторые из них, наделяя их личностным смыслом, отвергая при этом другие. Как отмечал В.П. Тугаринов «...отдельный человек может пользоваться лишь теми ценностями, которые имеются в его обществе, поэтому ценности жизни отдельного человека в основе своей суть ценности окружающей его жизни» [11, С.43].

Ценности личности не являются отдельными образованиями, существующими обособленно друг от друга, а образуют целостную систему взаимообусловленных, взаимосвязанных и взаимодействующих элементов, структурированных по принципу иерархии. «Иерархия ценностей выражает то, каким именно ориентирам данный человек отдает предпочтение, что для него важнее и поэтому желаннее, а что относительно менее ценно» [12, С.8], то есть существует определенный порядок реализации ценностей в практике повседневности. Такая система обуславливает определенную устойчивость и гармоничность ценностных ориентаций [12, С.35-36].

Типологий ценностей существует множество. Интересной представляется классификация ценностей В.Франкла. В основу своей классификации он положил виды ценностей, ориентируясь на которые

человек осуществляет поиск и обретение смысла своей жизни.

К этим ценностям он отнес:

1) Ценности, реализуемые в продуктивных творческих актах: трудолюбие, созидание, преобразование вещества природы в процессе трудовой деятельности. Это – ценности созидания;

2) Ценности, реализуемые в переживаниях красоты природы, красоты искусства, то есть ценности переживания;

3) Ценности, реализуемые в отношениях человека к человеку: любовь, дружба, сочувствие, то есть ценности общения;

4) Ценности, реализуемые в отношении человека к ситуации, ограничивающей его возможности трансформации ситуации – ценности преодоления ситуации и изменения своего отношения к ней [13].

Все они, так или иначе, представлены в повседневной жизни личности.

М. Рокич выделяет два класса ценностей:

1. Терминальные ценности – убеждения в том, что какая-то конечная цель индивидуального существования с личной или общественной точек зрения стоит того, чтобы к ней стремиться (например, счастливая семейная жизнь, творчество, здоровье, верные друзья);

2. Инструментальные ценности – убеждения в том, что какой-то образ действий является с личной или общественной точек зрения предпочтительным в любых ситуациях (например, честность, аккуратность, вежливость) [Цит. по: 14]. То есть Рокичем представлены ценности-цели и ценности-средства, задающие направление деятельности и способ взаимодействия с людьми. При этом устойчивые ценностные ориентации определяют направленность мотивации, целостность личности. «Неустойчивые ценностные ориентации порождают непоследовательность в поведении, инфантилизм, господство внешних стимулов» [15, С.764]. Вот что отмечает Е.В. Шорохова по этому поводу: «Цельность личности, ее устойчивость в социальном плане выступают как устойчивость ее ценностных ориентаций, вокруг которых группируются

установки личности, ее интересы» [16, С.28].

Как писал Сенека: «Кто везде – тот нигде». В связи с этим, важнейшей предпосылкой успешной самореализации человека в будущем является согласованная, непротиворечивая система ценностей, которая лежит в основе формирования содержательно и хронологически согласованных жизненных целей, что не отрицает возможность трансформации ценностей, при изменении общественного сознания. При этом изменения претерпевают, как правило, социальные ценности, а высшие ценности, не теряют своей актуальности ни в одну эпоху, так как именно они составляют сущностную основу самой личности, делая человека Человеком.

Высшие ценности, к которым большинство авторов относят Бога, человеческую жизнь и такие идеальные категории как добро, истина, красота, справедливость, определяют структуру и динамику развития всей системы ценностных ориентаций. Высшие ценности не зависят от других ценностей, они имеют самоценный характер в отличие от ценностей более низкого уровня, которые зависят от степени и качества взаимосвязи с высшими ценностями. Подобная система обуславливает определенную устойчивость и гармоничность ценностных ориентаций личности, что, безусловно, является одним из основных критериев целостности и гармоничности самой личности.

Диапазон ценностей, существующий у разных людей, и воплощаемых на практике различен. Это обусловлено воспитанием, индивидуальными особенностями, образом жизни конкретного человека и наличной ситуацией. Этот диапазон может быть узок и ограничиваться сугубо биологическими и материальными, и слабо сформированными социальными ценностями, а может быть безмерно широк, охватывая самые высшие духовные ценности, направленные на творческую самореализацию, рост духовного потенциала, осуществление ценностей истины, свободы, красоты в своей жизни, в каждом своем

поступке. В соответствии с диапазоном ценностей формируется и диапазон мотивов поведения. Так, в мотивационной сфере личности не будет мотивов духовного роста и самосовершенствования, если они не представляют собой ценности для личности.

Это соотношение духовного, социального, материального в личности во многом обусловлено условиями, в которых формировалась данная личность, и, несомненно, ее индивидуальными особенностями. Тем не менее, сводить присутствие духовности к культурному наследию не стоит. Сама по себе культура не духовна, она разнообразна.

Считается, что одухотворяясь, человек возвышается над повседневностью, уходит от нее, но ведь формы ухода бывают разные, эскапизм, наркомания, девиантные формы поведения, где речь совсем не идет о высших ценностях. В данном случае человек скорее избегает выполнения своих обязанностей, а не совершенствуется духовно.

Противопоставление духовности и повседневности представляется не целесообразным. Духовность проявляется в ткани повседневности в виде личностных смыслов, облагораживая ее. Она проявляется через творчество, познание и самопознание, нравственные акты, труд, форму проведения досуга, разумную организацию своей жизни.

Человек актуализирует свои способности и оставляет продукты своего творения, которые становятся частичками культуры. При этом творчество может выражаться в искусстве самой жизни, в умении выстроить ее гармонично и целостно. Одухотворенной может быть и повседневная трудовая деятельность человека, если ею удовлетворяются личные потребности человека и реализуются способности. Одухотворенным может быть и досуг, если человек организует его таким образом, что это не праздное времяпрепровождение, а способ саморазвития, время для самосовершенствования. В самосовершенствовании от человека требуется не просто совершенствовать то, чем он уже владеет. Он должен устремляться к

высшему, к духовному, жертвуя отдельными своими предпочтениями. При этом не существует четкой зависимости между уровнем материального благополучия и степенью развития духовности. Разумеется, постоянная забота о хлебе насущном оставляет мало пространства для самореализации, в том числе и для духовного роста, то есть нужны определенные условия, чтобы человек мог проявлять подлинно человеческое. С другой стороны, далеко не всегда при всех сопутствующих условиях человек демонстрирует всю полноту духовности.

То, что духовность общества определяется не уровнем развития производства, а ценностными ориентациями, хорошо видно при обращении к современности. Экономика в современных развитых странах обеспечивает высокий, как никогда ранее, уровень благосостояния населения, который, казалось бы, мог послужить основой для развития и культивирования духовности. Однако ценностные ориентации современной цивилизации таковы, что они не стимулируют развитие духовного начала в человеке - как массового явления, во всяком случае. Современной цивилизации свойственен культ материального потребления. Приобретение престижных вещей, материальных благ и услуг становится способом самоутверждения индивида, его смыслом жизни. В этой ситуации духовные измерения человека уходят на задний план, духовные ценности девальвируются. Экономическая потребность и целесообразность сами по себе вовсе не совпадают с духовностью и потребностями духовного развития. В экономическом измерении человек представлен лишь своей способностью работать, потреблять продукты и приобретать. «Экономический человек» в сущности может быть вполне бездуховным. Духовность не возникает как некий эпифеномен материального, экономического развития. Духовность самоценна и представлена среди самых разнообразных вариантов повседневности.

Характеризуя психическую сущность духовности человека как субъекта жизнедеятельности, А.Н. Леонтьев с большим оптимизмом писал

о том, что только на основе духовности может обрести плоть основная формула развития личности: сначала человек действует, чтобы поддержать свое существование, а потом поддерживает свое существование, чтобы действовать, делать дело своей жизни. При этом духовность построена не на мотивации достижения, стать высокодуховной личностью, а на мотивации постижения подлинных смыслов собственного бытия.

Неверным является представление о духовности, как о некоем островке в море обыденности, когда четко разграничивается, вот здесь мой быт, и я занимаюсь мирскими заботами, а вот тут я духовен. Духовность пронизывает всю нашу жизнь и представлена во всех сферах повседневности, в нашем быту, трудовой деятельности, сфере досуга. Человек конструирует свою повседневность в соответствии с теми нравственными принципами, которые являются для него личностно значимыми.

Проблема духовности, это проблема житетворчества, это единственный возможный способ бытия личности. При этом духовность не обязательно отождествляется с религиозностью, духовный мир субъекта может формироваться и эволюционировать в рамках как религиозной, так и светских систем. Посредством духовности человек осуществляет нравственное саморазвитие и вносит в мир свои этические воззрения. Именно посредством духовности возможно восстановление целостности мира человека. Духовность выходит за пределы витальных потребностей. Духовность не остается константой, она подвержена изменениям, при изменении духовных доминант общества, но именно наличие духовного начала делает повседневную жизнь уникальной. Духовность выступает способом интеграции смысловых ценностей, определяющих содержание, качество и направленность человеческого бытия. Духовность проявляется, находит выход посредством духовной практики человека. Источником духовной практики выступает сама жизнь, которая постоянно ставит перед человеком разные нравственные задачи. Это способствует

постоянному нравственному самосовершенствованию.

Также индивидуальными будут проявления духовности личности в ее повседневной жизни. Единственно схожим у всех высокодуховных людей будет пронизывание духовными ценностями всех аспектов жизнедеятельности, начиная от удовлетворения низших потребностей и заканчивая самореализацией личности.

Духовность исключает примитивность реакций на различные воздействия, делая жизнь человека более упорядоченной, окрашенной ведущим смыслом, а саму личность более целостной.

Таким образом, повседневность духовной личности нельзя назвать обыденной, а ее существование - примитивным. Жизнь духовной личности всегда вызывает повышенный интерес и представляет собой ориентир для многих людей. При этом ценность повседневности такой личности является несомненной и кроется в ее духовности.

Таким образом, духовность является условием качества повседневности. Чем высокодуховнее личность, тем более красочную, насыщенную и продуктивную жизнь она проживает.

Библиографические ссылки

1. Шрейдер, Ю.А. Ценности, которые мы выбираем. Смысл и предпосылки ценностного выбора. М., 1999.
2. Камю, А. Бунтующий человек / Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990.
3. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.
4. Сартр, Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990.
5. Шелер, М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
6. Фромм, Э. Иметь или быть? М., 1986.
7. Швейцер, А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.
8. Лосский, Н.О. Ценность и бытие: Бог и царство Божие как основа ценностей. М., 2000.
9. Соловьев, В.С. Соч. в 2 т. М., 1990.
10. Ольшанский, В.Б. Личность и социальные ценности. Социология в СССР: в 2 т. М., 1966. Т.1.

11. Тугаринов, В.П. Личность и общество. М., 1965.
12. Козлов, В.Н. Роль ценностных ориентаций в формировании духовной культуры личности. Дисс... канд.филос.наук. СПб., 1994.
13. Франкл, В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
14. Ван Цзин. Социально-психологические факторы трансформации ценностных ориентаций личности. – Автореферат канд.психол.наук. Новосибирск, 2000.
15. Философский энциклопедический словарь. М., 1986.
16. Шорохова, Е.В. Психологический аспект проблемы личности. М., 1974.

Гармоничное соответствие потребностей и способностей как необходимое условие целостности повседневной жизни

*Полякова И.П., к.филос. н., доцент
зав. кафедрой философии ЛГТУ
Ценных Н.С., ассистент,
кафедра философии ЛГТУ*

В современном обществе происходят существенные трансформации во всех базовых областях социальной жизни: экономической, политической, духовной, что естественным образом влияет и на организацию и протекание повседневной жизни личности. Повседневная жизнь в настоящее время претерпела существенные изменения во всех своих сферах: сфере трудовой деятельности, области быта, в способах проведения досуга и на всех уровнях: таких как сознание, потребности, способности и деятельность личности.

Рассмотрим механизмы формирования потребностей и способностей личности, их место и влияние на повседневную жизнь личности, специфику и изменение потребностей и способностей на современном этапе развития общества, опираясь на деятельностный подход при объяснении механизмов развития и функционирования потребностей и способностей в повседневности личности.

Повседневная жизнь была и является областью приложения сущностных сил человека, всех его способностей. От степени развития его способностей: интеллектуальных, социальных, общих во многом зависит

качество и удовлетворенность человеком своей жизнью. Именно через систему своих способностей и потребностей человек связан с миром и выбирает приемлемый для него способ взаимодействия с ним.

В основе организации повседневной жизни личности лежат потребности. Потребности вызывают активность человека, целенаправленную деятельность, задачей которой является максимальное удовлетворение своих нужд в имеющихся условиях, а в случае необходимости изменить и сами наличные условия. Однако чтобы удовлетворить имеющиеся потребности, необходимы не только наличествующие подходящие условия, но и способности самой личности.

Способность же отвечает на вопрос «как» и «насколько успешно» данная потребность будет удовлетворена, и представляет собой продуктивную творческую деятельность, направленную, в том числе и на устранение дискомфорта, вызванного потребностями. Всякая способность – это всегда способность к чему-либо, к определенной деятельности. Несмотря на то, что способности имеют природные предпосылки, сами способности носят социальный характер и развиваются прижизненно при наличии оптимальных условий для их формирования и совершенствования.

В этом отношении потребность первична по отношению к способности. Осознание насущной необходимости стимулирует человека к активности, направленной на её устранение, посредством имеющихся у нее способностей.

Таким образом, потребности - есть определённая сторона производства, общества, человека и т.д., а способности понимаются как психологические свойства человека, вырастающие на биологической основе - задатках. Следовательно, потребности по объёму шире способностей и рассмотрение их взаимосвязи и взаимовлияние ограничены природой человека. Потребности человека вплетены в жизнедеятельность и человека и общества, а способности человека, проявляются как форма

раскрытия сущности человека.

Рассмотрим подробнее виды потребностей и способностей. Физиологические потребности человека являются базовыми и без их удовлетворения невозможно поддержание жизнедеятельности организма.

Человек – существо социальное, поэтому потребность личности в других людях является одной из наиболее значимых, тем более что большое количество потребностей личности удовлетворяется только в результате совместной деятельности с другими людьми. Потребность в корнях, в продолжительных связях с другими людьми, в доверии и чувстве безопасности приводит человека к необходимости развития коммуникативных способностей, приобретать навыки взаимодействия с окружающими людьми. Таким образом, коммуникативные способности личности, задействованы в процессе социальной коммуникации и присутствуют в жизни любого человека с момента рождения и до самой смерти. Более того, в ходе истории меняется необходимость в степени выраженности коммуникативных способностей.

Информационная среда, с учетом развития научно-технического базиса, которая присуща каждому периоду цивилизации, предъявляла соответствующие требования к коммуникативным способностям индивида, в результате чего появляются дополнительные компоненты в структуре коммуникативных способностей таких, как компьютерная грамотность, законы межличностной коммуникации и делового, и профессионального этикета. Таким образом, в соответствии с требованиями того или иного периода в развитии общества, коммуникативная деятельность видоизменяется, что, в свою очередь, обуславливает новые тенденции в развитии коммуникативных способностей личности.

Потребность в самореализации, воплощение своих сущностных сил, признание тесным образом связана со специальными и духовными способностями личности. Специальные способности определяют успехи

человека в специфических видах деятельности, для осуществления которых необходимы задатки особого рода и их развитие.

Духовные потребности личности это то, что отличает человека от всех других существ. Потребность превзойти себя, воплотить в практике повседневности высшие ценности (служить Добру, Истине, Красоте, Справедливости) наполняет жизнь человека особым смыслом. Нравственные способности чувствовать и распознавать добро и зло, осознавать необходимость соблюдения нравственных норм на уровне разума и способность прилагать волевые усилия по их воплощению на практике. Нравственные способности, несмотря на то, что Абсолютные ценности неизменны, во многом социально детерминированы. В период социальных потрясений и культивировано материальных потребностей, актуальность нравственных способностей существенно снижена.

Современное общество находится на так называемой постиндустриальной стадии своего развития, где базовой ценностью является уже не капитал, а информация. В связи с этим возникают информационные потребности – то есть потребности личности в самой разнообразной информации, в информационных услугах, в информационной собственности. Информационные способности связаны с общими способностями и заключаются в способности личности усваивать, хранить и воспроизводить необходимую информацию. Это крайне необходимая в повседневной жизни способность. Современное развитие характеризуется тем, что осознание обществом своих проблем носит не просто классовый, национальный, групповой характер. В условиях формирования информационного общества человек взаимодействует со всем социумом, и его активность направлена не на создание групповой идеологии, а на формирование условий индивидуального развития с индивидуальными потребностями и способностями. Каждый человек заинтересован в самореализации всегда, что свойственно его природе. Однако обособление человека в информационном обществе становится

особенно заметным. Человек всё больше осознаёт необходимость изучения своих потребностей и способностей, проявляя интерес именно к своей цели развить индивидуальный план своего бытия. Современный человек ищет не классовые образцы для поведения, а решает свои повседневные задачи, читает художественную литературу, размышляя над вопросом, как бы он поступил в той или иной ситуации, сопоставляя свои личные потребности и возможности с реальными, быстро меняющимися обстоятельствами. Таким образом, жизнь современного человека динамична и предлагает множество вариантов выбора того образа жизни, который максимальным образом удовлетворит наличные потребности и способности, а также позволит сформировать качественно иные.

С другой стороны, одной из отличительных особенностей повседневной жизни личности является её упорядоченный характер, ритуализированность, повторяемость изо дня в день, несмотря на динамику современного общества. Это свойство повседневности снимает необходимость каждый раз заново осваивать окружающее пространство, устанавливать социальные связи с нуля и т.д. Это связано с существованием потребности человека в порядке и организации с его способностями к упорядоченности. Организация охватывает и трудовую, и бытовую, и досуговую сферы жизни личности. Рациональная упорядоченность повседневной жизни является одной из важных условий целостности. В связи с этим повседневную жизнь можно представить как специфическую систему, отличающуюся стабильностью и порядком, но открытую инновациям и изменениям на всех уровнях и во всех сферах.

Не последняя роль в качестве повседневной жизни принадлежит творческим способностям. Творчество – это новаторство, оно проявляется не только в конкретных материальных продуктах, но и в искусстве жизни, умении сделать её неповторимой, интересной. Безусловно, внешние социальные условия оказывают существенное влияние на повседневность, внутренним же условием качества повседневности являются потребности

и способности личности, умение их реализовывать в практике повседневности. Как уже было упомянуто потребности и способности находят свое воплощение в трех сферах повседневной жизни личности: трудовой деятельности, быту и области досуга.

Все виды потребностей и все актуализированные способности находят свое воплощение в этих областях повседневности. Разумеется, степень выраженности тех или иных способностей будет различной в разных сферах, но, тем не менее, именно сплав всех потребностей создает неповторимый стиль жизни человека, уникальность его бытия в этом мире.

Человек своим трудом создаёт всё предметное богатство, и вместе с тем, вступает в общественные отношения. «Создавая» предмет для потребления, человек, «порождает» свои потребности изменяет общество. Потребности и способности могут изменить человека и общество, а, следовательно, эти понятия образуют основу формирующегося и функционирующего как отдельного человека, так и общество. Они обладают качеством несущего механизма всей системы социальной жизни. Очевидно, что человек опирается на все технические достижения человечества, на всю материальную и духовную культуру. Весь предметный мир и все общественные отношения, (как и сам человек), есть следствие реализованных способностей предшествующих поколений, а значит, опираясь на них, человек существенно расширяет свои способности. Способности, опредмеченные в производстве, предметах для потребления становятся объектом потребностей других людей. Данный подход к рассмотрению способностей позволяет понимать единство общества, человека и всего предметного мира, в котором они существуют.

Библиографические ссылки

1. Мясичев В.Н. Проблема потребности в системе психологии / Учёные записки Ленингр. ун-та 1957. №244. С.16.
2. Сарджвеладзе. Структура самоотношения личности и социогенные потребности / Проблемы формирования социогенных потребностей. Материалы 1 Всесоюз. Конф. Тбилиси, 1974. С.134-135.

3. Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. — М., 1995. С.278.
4. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. - СПб.:, 2000.
5. Шютц, А. Социальный мир и теория социального действия // РЖ. Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11. Социология. 1997. № 2.

Аксиологический аспект целостности исторического сознания

*Линченко А.А., к.ф.н., доцент
кафедра философии,*

HISTORIA MAGISTRA VITAE

История - наставница жизни... Смысл этих древних слов как никогда актуален сегодня в свете существенной трансформации представлений о сущности и процессе познания. Традиционной уже стала точка зрения о том, что категории субъекта и объекта познания подвижны, внутреннее изменчивы, что субъект не только отражает, но и конструирует изучаемый мир, что критерии, которые выступают в качестве эталонов истинности и достоверности сами представляют собой сплав ценностей, интересов и оценок. Все это актуализирует старую проблему европейской философии – проблему «аксиологической нагруженности знания» и заставляет, в свою очередь, в определенных моментах пересматривать традиционное поле проблем эпистемологии (раздел философии, в котором предметом анализа выступают проблемы природы, предпосылок и эволюции познания, вопросы об отношении знания к действительности и условиях его истинности). Так, Л.А. Микешина справедливо указывает на то, что «...дальнейшее развитие эпистемологии возможно осуществить лишь рассмотрев познание в его антропологическом смысле и аспектах, стремясь преодолеть тем самым абстрактный гносеологический (имеющий право быть частным) подход, упускающий из виду и по существу утрачивающий в качестве своего предмета человека как такового» [1, С.5].

Жесткое противопоставление, по ее мнению, когнитивного и ценностного (нонкогнитивистского) вообще чуждо современному процессу познания. При этом, сразу оговоримся, что и речи быть не может о механическом соединении аксиологического и когнитивного. Точки соприкосновения, линии взаимодействия, диалектические переходы категорий когнитивного в категории аксиологического ряда – вот одна из актуальных задач современной эпистемологии.

Подобное аксиологическое рассмотрение когнитивного знания (и в том числе знания о прошлом), емко выраженное в эпиграфе к настоящей статье существенно расширяет горизонт исследования исторического сознания, трансформируя его из сферы знания только в сферу жизни и ее преобразования. Совершенно справедливо отмечал А.В. Гулыга, что «познание...это не только правильное воспроизведение действительности...но и осмысление и осуществление идеала. Истина является не только знанием, она стремится к воплощению в действительность мира, построенного в соответствии с этим знанием. В этом случае знание сливается с практикой, которая является активным преобразователем мира и человека. Таким способом, осуществленная истина тяготеет к тождеству ее с добром и красотой»[2, С.72]. Очевидно, что историческое сознание и его целостность – это не только совокупность знания, это и сплав этических и эстетических оценок, собственно и позволяющих ему (историческому сознанию) быть современным. Именно в этом важнейшая причина размежевания исторической науки (как профессионального сообщества ученых-историков) и исторического сознания широких масс населения. Идеал исторической науки – знание ради знания. Идеал исторического сознания широких масс населения – связь прошлого с текущими потребностями жизни. Философия, как высшая форма постижения действительности (по крайней мере в рамках понятийных форм мышления) стремится к решению данной проблемы. Американский исследователь А. Мегилл полагает, что историческую

объективность нельзя отождествлять с нейтральностью, неопровержимостью, взвешенностью. «Взгляд на объективность как взвешенность предполагает, что объективность может быть достигнута тогда, когда все точки зрения приняты во внимание и все они нашли своего выразителя <...> Объективность не есть нейтральность, так как если мы хотим взглянуть на объект как на целое, нам необходима определенная мера убежденности»[3, С.346]. «Напротив, – замечает он, - объективность асимптоматично нарастает внутри самой ситуации в целом по мере того, как высказывается все большее количество мнений <...> фактически объективность – это не единый концепт, а множество концептов, которые не могут быть полностью сведены к одному базовому»[3, С.367]. В этой связи востребованной оказывается древнейшая идея о единстве добра, истины и красоты, известная еще как «калокагатия». В отношении к проблематике исторического сознания и его целостности это выражается в проблеме поиска, использования и анализа взаимодействия этических и эстетических категорий и их роли в расширении понимания гносеологических категорий философии истории. Методологической основой попытки подобного синтеза выступает деятельностный подход. Напомним, что в самом общем смысле под деятельностью понимается «человеческая форма активности, содержанием которой является целесообразное изменение и преобразование окружающего человека мира»[4, С.151]. В.С. Швырев предлагал расширить данное понятие не только до изменения внешней действительности, но и до преобразования внутреннего мира человека, раскрытия и реализации его скрытых потенций в процессе развития его отношений с внешним миром, включая мир субъективности[см. подр. 5, С.18]. Это открывает для деятельностного подхода такие понятия как понимание, творчество, общение и диалог, что в свою очередь выводит его на проблемы герменевтики, философии языка и различных вариантов интеракционизма.

Определяющее значение человеческой деятельности для

исторического процесса позволяет предполагать, что многообразие форм деятельности способствует формированию многогранной позиции и многомерного образа реальности. Речь идет о плюрализме метаописаний. Истина в подобном случае выходит за рамки как принудительной всеобщей объективной истины, которая выступает как логическая необходимость, исключающая свободу (постпозитивизм), так и за рамки субъективизма индивидуальных истин, разрушающих всякое смысловое единство (постмодернизм). Она не укладывается в рамки простого «слепок» исторического объекта в знании, а выявляет себя как характеристика способа деятельности с ним. В данном случае важен образ «герменевтического круга» как методологии поиска исторической истины – определения всех частей через целое, а целого через части. Это не означает утраты наиболее эффективного из всех представлений об истине и наиболее распространенного в исторической науке – корреспондентского (истина как соответствие фактам). Речь идет о саморефлексии воспринимающего исторический процесс одновременно как перед самим собой, своей эпохой, так и перед изучаемой эпохой, перед «временем большой длительности». Подобное понимание исторической истины ведет к соответствующей методологической позиции – дополнительности. Проблематика методологии исторического познания представляет собой совокупность несводимых друг к другу методов исследования прошлого. В зависимости от конкретных задач исследователь прошлого мобилизует различные механизмы сознания и элементы внутреннего опыта.

В этой связи важную роль в целостном понимании прошлого приобретают некоторые понятия и категории этики и эстетики. Вопрос, следовательно, состоит в том как указанные категории влияют на формирование различных форм целостности исторического сознания. Раскрытие всех аспектов этой проблемы – дело дальнейших исследований. Сосредоточим внимание на некоторых категориях. При этом надо отметить, что только в последнее время на конференциях различного

уровня, в России и за рубежом начинает получать идея об аксиологической нагруженности многих традиционных понятий и концептов исторической науки и исторического сознания (напр. такие понятия как «иго», «возрождение», «смутное время», «серебряный век», «бунташный век» и многие др.). Глубоко аксиологичны и контуры исторической памяти населения, что наиболее полно выражается в приставках к именам правителей (Петр Великий, Святополк Окаянный, Николай Кровавый, Людовик Святой и др.). Таким образом, можно уверенно говорить о существенном материале для философской рефлексии.

Итак, среди важнейших этических понятий, выступающих основой для формирования целостности исторического сознания можно указать на такие понятия как «историческая справедливость», «историческая правда», «историческая ответственность», «историческое забвение».

Ключевым понятием, центрирующим на себе нравственную оценку исторического знания является понятие «исторической справедливости». Существует два наиболее распространенных понимания термина «справедливость». Справедливость как результат и решение, достигнутое благодаря правильному функционирующему механизму отправления закона. В такой интерпретации справедливость – это логическая, почти механическая оценка действия согласно критериям, зафиксированным в общепринятой и обязательной нормативной системе – законе. Другое, более широкое определение справедливости – это апелляция у некоторому критерию или совокупности ценностей, которые считаются более высокими, чем те, что нашли воплощение в законе. Данный смысл удачно развивает в своем определении «справедливости» П.А. Рачков: «Справедливость есть такая социально-философская категория, которая выражает идею соответствия между общественной и индивидуальной деятельностью людей, с одной стороны, и ее признанием, духовно-практической оценкой – с другой, которая проявляет себя в теснейшей связи с принципами равенства, права, добра и свободы и наряду с

некоторыми вечными, общечеловеческими компонентами имеет во многом относительный, конкретно-исторический характер» [6, С.96]. Понятие справедливости, по его мнению, следует отличать от понятия «правды-справделивости». «Правда-справедливость есть ценностное, субъективно-оценочное явление, выражающее такое соответствие сущего должному (точнее говоря идеям справедливости), которое основывается на адекватном восприятии общего и особенного опыта социально-культурной, и прежде всего, надындивидуальной, субъективно-духовной жизни общества, учета его ведущих и перспективных тенденций»[6, С.100].

Безусловно, нет и не может быть, по крайней мере на основе рациональной рефлексии о прошлом идеальной исторической справедливости. Каждый раз она «наполняется» составляющими ее понятиями равенства, честности, беспристрастности, свободы, правом. Однако, даже в таком конкретно-историческом варианте – она всегда несет в себе некоторое количество общечеловеческих ценностей, формируя нравственный масштаб постижения истории. Это как раз и является одним из условий целостности исторического сознания, которая всегда оказывается подвижной. Историческая справедливость, вытекая из ценностных доминант той или иной культуры зачастую оказывается более долговременной перспективой при оценках прошлого. Конкретизацией исторической справедливости является понятие «историческая правда», которое представляет собой субъективный образ исторической справедливости, вытекающий из индивидуальных особенностей личности, микро или макросоциальных групп. Т.е. в определенном смысле «исторической правдой» могут являться и заблуждения, и представления о «мессианском призвании» и т.д. Это задает в свою очередь определенный масштаб исторической справедливости, которая однако, в силу более широкого контекста, несет в себе общечеловеческое и, являясь также всегда конкретно-исторической, не всегда совпадает с «исторической

правдой» (историческая вина может осознаваться, но не приниматься). «Историческая ответственность» представляет собой осознание исторической справедливости. Мера «исторической ответственности» может быть разной, что зависит от способности «видеть» за «исторической правдой» объективную справедливость в истории. Формой проявления «исторической ответственности» выступает понятие «историческое забвение». Анализ феномена «забвения» как многоаспектного явления предпринял П. Рикер. Он выделяет двойственный характер забвения: как окончательного «стирания следов» и как «забвения-резерва», необходимого для «временного отстояния» от влияющих на исследование и оценку событий[7, С.610]. «Забвение-резерв» выступает необходимой процедурой исследовавшегося Гадамером принципа «временного отстояния» - определенного промежутка времени, в ходе которого сходят с исторической сцены политические и социально-экономические силы, препятствующие объективной оценке событий. Забвение выступает и в форме «забвения» собственных предрассудков, заключающихся в претензии на окончательное объективное видение исторических событий, в неспособности рассматривать предыдущие эпохи в их качественной инаковости, в процессе исследования прошлого.

Не менее важным представляется и эстетическая сторона целостности исторического сознания. Как и нравственный аспект – она не претендует на подмену исторической истины. Наоборот эстетический контекст, обрамляющий «жесткое ядро» исторической истины может постоянно разрушаться или переходить в истинные знания по мере расширения источниковой базы восприятия прошлого. В этой связи небезынтересным является исследование Л.А. Калантаром эстетической стороны научного процесса познания. Эстетическое по его мнению имеет такую же познавательную ценность, как и логическая согласованность частей, образующих единую теорию. Научное познание стремится освободиться не от субъективности, а от субъективизма. Ошибочной, на

его взгляд, является отождествление эстетического переживания с конкретными чувственными переживаниями. Различая рационально-понятийные и чувственно-конкретные образы Калантар показывает, что любая научная теория всегда является достаточно высоким уровнем абстракции. А это значит, что уже само содержание является формой субъективного отражения объективной реальности. Причем движение науки можно таким образом представить как движение от формы к еще более абстрактной форме. В этой связи именно в науке совершенство формы – это наибольшая полнота выражения содержания (теория должна соответствовать фактам), т.е. красота (внутреннее совершенство формы) оказывается условием истинности. Это особо выделяется им как проблема выразительности науки. Наука всегда красива, поскольку в ней объективно выражены единство содержания и формы. Т.е конечно возможно, что внутренняя красота научной теории не будет соответствовать фактам, но в таком случае это будет уже не научная теория, а искусство. Познавательная же сущность науки – направленность на объективную реальность, и является, по мнению Л.А. Калантара источником ее красоты. Истина в своем эстетическом аспекте оказывается образом – т.е. единством формы и содержания. При этом, он совершенно справедливо отмечает, что «эстетический «срез» истины носит слишком специальный характер, чтобы истина в своем определении нуждалась в нем. Истина – это гносеологическое понятие, которое должно определяться в пределах гносеологии...Однако, мы и не думаем вводить понятие красоты в самое определение истины как таковой...в сфере научного познания нет иной красоты, кроме истины» [8, С.157]. Красота научной истины – в ее выразительности. Сходные мотивы звучат и в работах А.С. Лаппо-Данилевского и А.В. Гулыги («историк-ученый должен контролировать историка-художника»). Однако, при этом, А.В. Гулыга отмечает, что исследователь истории, как и художник использует различные категории, конкретизирующие прекрасное – возвышенное (нарушение привычной

меры, актуализация какого либо масштаба в истории), типическое (понимание явления с наибольшей полнотой и ясностью выражающего свою сущность или сущность эпохи)[см. подр. 9]. Такие категории как трагическое, комическое или драматическое лишь частично могут быть задействованы более в изложении и композиции фактов истории и тем не менее каждая из них, включая «возвышенное» и «типическое» способны формировать различные варианты целостности исторического сознания в эстетическом аспекте. Исследование каждой формы подобной целостности, как и их соотношения с категориями и понятиями этики истории – задача дальнейших исследований. Именно здесь проявляется действительное значение «тропов» Х. Уайта и других сторонников нарративной философии истории.

Возвышенное, типическое, а также другие категории эстетики истории разворачиваются через категорию «историческое переживания». По мнению, А.Г. Померанцева историческое переживание представляет не столько психологическую, сколько философскую категорию. Речь идет о гносеологическом процессе движения от феноменологической бытийности к сущностной, от событий конкретики к общности абстракций. «Как таковое историческое переживание есть попытка историка «вжиться», «вчувствоваться» в изучаемую эпоху, стремление взглянуть на нее глазами человека-современника изучаемого времени и вместе с тем остаться как исследователю за пределами» [10, С.7].

Этическое и эстетическое, формируя различные формы целостности исторического сознания всегда определенным образом взаимодействуют в рамках какого-либо идеала понимания прошлого (идеала исторического сознания). Именно в понятии «идеал» каждый раз находит себя какая-либо форма целостности исторического сознания, в которой верх берут либо этические или эстетические компоненты. Важно, что частичных идеалов не существует. Это всегда абсолют, а значит уже определенная целостность. Идеал в отношении познания и понимания прошлого можно

таким образом определить как меру понимания целостности исторического сознания. Подобные размышления не противоречат когнитивному аспекту рассмотрения исторического сознания, где наличествует свой особый идеал и своя целостность исторического сознания. В понятии идеала исторического сознания могут также сплетаться элементы когнитивного, нравственного и эстетического, именно в нем прошлое по-настоящему становится современным, а история превращается в «наставницу жизни».

Библиографические ссылки

1. Микешина, Л.А. Эпистемология ценностей. М., 2007.
2. Гулыга, А.В. Эстетика в свете аксиологии. Пятьдесят лет на Волхонке. СПб., 2000.
3. Мегилл, А. Историческая эпистемология. М., 2007.
4. Огурцов, А.П., Юдин, Э.Г. Деятельность / Философский энциклопедический словарь. М., 1983. – С.151.
5. Швырев, В.С. Проблемы разработки понятия деятельности как философской категории // Деятельность: теория, методология, проблемы. – М., 1990. С.9-21.
6. Рачков, П.А. Правда-справедливость // Вестн. Моск. Ун-та. Сер.7. ФИЛОСОФИЯ. 2006. №1. С.83-107.
7. Рикер, П. Память, история, забвение. М., 2004.
8. Калантар, Л.А. Красота истины. Об эстетическом начале научного познания. Ер., 1980.
9. Гулыга, А.В. Эстетика истории. М., 1979.
10. Померанцев, А.Г. Историческое переживание как способ осмысления времени / Автореферат на соис.уч.ст.к.филос.н.09.00.11. Санкт-Петербург, 1997.

Ценность семьи и повседневной жизни как целостности в творчестве В. Розанова

*Полякова И.П., к.филос.н, доцент,
зав. каф. философии ЛГТУ,
Суханова Н.В., ст. преподаватель
кафедры философии ЛГТУ*

Проблемы культуры повседневности и семьи как ее основного феномена интересовали философов, историков, социологов, психологов, этнографов культурологов.

Повседневность личности становится одной из наиболее актуальных проблем современного философского знания. Она рассматривается как симбиоз профанного и сакрального в пространстве частной жизни человека, где профанное представлено повторяющимися действиями утилитарного и ритуального характера, направленными на поддержание физического здоровья и материального благополучия человека, и составляет область обыденной культуры, а сакральное обеспечивает духовное развитие человека как личности. Профанное представляет область жизнедеятельности человека, регулируемую законами общества в конкретную историческую эпоху и обусловленную традициями и нравственными установлениями. В пространстве повседневности присутствуют три основные сферы: быт, досуг и трудовая деятельность, которые и определяют характер повседневной жизни личности.

К бытовой, частной сфере повседневности относят и семью, как важнейшую составляющую жизни личности.

Бытийность человеческого существования, которая выявляется, в первую очередь, во взаимоотношениях людей и выстраивается в семье, относится к числу наиболее острых проблем социальной жизни. При этом семья очень чутко реагирует на общественные изменения, а тенденции общественного влияния на семью носят деформирующий характер. Это сказывается на распределении ролевых функций в семье, на взаимоотношениях мужчины, хозяина и отца, и женщины, хозяйки и матери, в связи с повышением статуса женщины в обществе и культуре; на восприятии детьми авторитета родителей и многое другое.

Семья - место физического и духовного рождения человека. Именно в семье происходит первичная социализация личности, формируется модель отношения к людям, к себе и к миру.

К примеру, обращение В. Розанова к семье и частной жизни, как основному источнику духовного опыта и нравственного совершенствования человека, дает возможность обосновать безусловную

ценность человеческой жизни (не отказываясь ни от одного из ее проявлений, особенно это касается семейной жизни) и указать возможные выходы из «антропологического кризиса» конца XX века. Именно, понимание того, что в быту находит выражение духовная составляющая человека, более того, она там формируется, приводит к пониманию необходимости рациональной организации повседневной жизни личности с опорой на семейные ценности.

В. Розанов последовательно и убедительно доказывает в своих работах необходимость отношения к повседневной жизни человека не как к быту, но как к бытию. Именно на это была рассчитана его религия «рождающего пола», которая позволила сделать «человека обыденного» «ангелоподобным» человеком и признать его частную жизнь, связанную, прежде всего, с семьей – явлением не обыденным, а религиозным.

В большинстве работ В. Розанова присутствует мысль о непреходящей и абсолютной значимости частной жизни человека для его гармоничного становления.

В. Розанов пытается реабилитировать «человека обыденного» и его жизнь через обращение к таким неоднозначным для большинства философов категориям как пол и половая любовь. В его работах они получают онтологический статус, а через них и семья, дети, дом, повседневная жизнь обычного человека становятся не столько «бытом», сколько «бытием». В. Розанов понимает и принимает человека во всей его полноте, целостности, со всеми важными для него аспектами как общественной, политической жизни, так и частной, будничной.

Анализируя развитие истории человечества, В. Розанов говорит, если человечество хочет изменить саму личность, сущность человека, то следует менять и семью, в которой закладываются духовные основания человека (как и физические). По мнению философа, семья – высшая ценность, священная и самая аристократическая форма жизни.

В семейной жизни философ ценит все: и любовь, и домашний уют, и

духовное, и телесное. Он создает своеобразную «религию быта». В. Розанов пишет, что природа вся имеет домашний характер, характер «своего дома», «внутренних покоев», удобств, облюбованных Богом, поэтому и любить природу – значит любить Бога, касаться Его «домашних вещей». Точно также и с человеком: любить его – значит любить Бога, поскольку он есть Его творение. Но – любить человека – значит любить его дом и семью; поскольку они тоже, в какой-то мере, частица Бога. Всякий дом вырастает в храм – это ключевая позиция в «религии жизни» В. Розанова. Родительский дом – «якорь жизни» – обеспечивает основу для воспитания чувства добра, надежности, устроенности человека на всю жизнь. Невозможно представить теплый уютный Дом без семьи. Семья, по В. Розанову, это единственное место, где человек может проявить личное творчество – рождение детей. Философ постоянно говорит о сверхэмпирической природе семьи («семью нельзя рационально построить», «семья есть институт существенно иррациональный, мистический»).

Маленький личный мир, который состоит из повседневных ритуалов (семейные заботы, еда, развлечения), для философа важнее, чем любые социальные идеи и потрясения.

Анализ духовности повседневного бытия предполагает, прежде всего, поиск ответов на вопрос в чем смысл повседневной жизни. Поиск вне самой жизни, по мнению В. Розанова, может привести к отречению от нее, принесению жизни в жертву смыслу. Тогда повседневная жизнь теряет свою ценность и человек ищет метафизический смысл, теряя радость сегодняшнего момента.

Жизнь, по мнению автора, не должна осмысливаться путем отречения от ее повседневного содержания: осмысление жизни является одновременно и наполнением ее духовностью. Повседневная, частная жизнь человека – явление первостепенной значимости и ему следует поклоняться как религии. Все эти аспекты в размышлениях В. Розанова

позволяют рассматривать религию пола и семьи не просто как самостоятельные концепты в философском наследии В. Розанова, но как необходимые звенья в обосновании онтологии повседневности.

Библиографические ссылки

1. Кондакова, И.В. «История культуры повседневности России» – для студентов 5 курса факультета культур и искусств РГГУ // <http://histcult.chat.ru/Progr/progr1.html>
2. Наливайко, И.М. Повседневность и проблема культурной самоидентификации. (Границы культуры и культура границ) // В перспективе культурологии: повседневность, язык, общество. М., 2005. С.233.
3. Розанов, В.В. Полное собрание «опавших листьев». Кн.1. Уединенное. М.,2002.
4. Румянцев, О.К. Мир повседневности // Теоретическая культурология. М., Екатеринбург, 2005. С.369.

Социализация как процесс формирования ценностной целостности личности

*Алпатова К.М., аспирант
кафедра философии ЛГТУ*

В настоящее время потребность изучения человека как своеобразной целостности диктуется процессом развития частных наук о человеке. Это обусловлено тем, что, с одной стороны, ни одна из частных наук (психология, педагогика, этика, юриспруденция, медицина и др.) не может успешно исследовать относящиеся к ее компетенции аспекты личности, не опираясь на общую теорию, а с другой стороны, ни одна из них, даже например, такая наука как психология, не в состоянии выполнить роль последней. На наш взгляд, в такой роли может выступить только социально-философский подход, поскольку он способен обобщать на уровне социально-всеобщего и изучать любое явление, в том числе и личность, не в том или ином аспекте, а как целостную систему, являющуюся в свою очередь элементом социальной целостности, в котором индивидуально проявляются экономические, политические,

семейно-бытовые, эстетические, этические, правовые и другие общественные отношения.

Целостность личности являет собой целостно-образующий, оптимальный вариант формирования и развития конкретной личности. В связи с тем, что личность - продукт и субъект общественного развития, то, очевидно, что целостность личности предполагает, с одной стороны, существование определенных общественных отношений, вызывающих необходимость формирования такой личности, с другой – наличие такого присвоения общественных отношений, при котором эти последние превращаются в индивидуально осознанные побудительные силы, согласующиеся с основными тенденциями и потребностями общественного развития и выступающие как определенная общественная направленность, целеустремленность. В этом смысле целостная личность проявляет себя в своей практической деятельности выразителем общественных потребностей и интересов. Деятельность обеспечивает личности выход за пределы своих возможностей. Предметно-практическая сторона деятельности, в процессе которой происходит социализация, связана с утверждением позиции «Я» среди других «Я в обществе» [4].

Индивид становится личностью в процессе социализации и «обретает меру свободы, характерную для данного общества на определенном этапе исторического развития. Целостность личности характеризуется степенью и мерой усвоения ею существующих общественных отношений. В этой связи личность может быть определена как мера присвоения и преобразования ею наличных общественных отношений» [3, С.33-34].

Социализация является основой сложнейшего комплекса механизмов функционирования общества. Социализация как процесс обеспечивает постоянное наполнение общества «живым материалом». В ходе процесса социализации индивиды научаются исполнять предписываемые обществом роли, что обеспечивает постоянное воспроизводство

сложившихся социальных связей. Механизм социализации чрезвычайно многопланов. И чем дифференцированнее общество, тем сложнее в нем протекают процессы социализации.

Вопрос о социализации весьма актуален в наши дни в связи с происходящими изменениями в социальной жизни. Происходящие изменения в современном обществе протекают настолько динамично, что человек не успевает осмыслить не только новые условия своего существования, но и себя самого «вписать» в этот новый, им созданный мир.

В процессе социализации личность формируется в соответствии со своей комплексной природой. Социализация по линии биологической – это путь эмансипации от приоритета телесно-биологической организации, по общественной – это выработка навыков социальной жизни, в культурном аспекте – формирование системы идеалов и ценностей, в экзистенциальном – осуществление свободы выбора. Культура формирует идеалы возвышенного и сферу должного, общество – массового и сущего.

В проблеме социализации пересекаются два основных направления философского анализа – ценностное и рефлексивное. Ценностная сторона становления личности предполагает доминанту должного: каким должен быть процесс социализации индивида. Рефлексивная сторона направлена на собственную логику социального в человеке, не зависящую от ценностных предпочтений отдельного субъекта и являющуюся объектом верифицируемого знания.

Отдельную задачу составляют механизмы формирования ценностной стороны социализации, включая интуитивно-подсознательные. Специфический характер освоения ценностей транслирован и древневосточными философскими школами, и западноевропейскими направлениями, такими, как философия жизни, экзистенциализм, герменевтика. Проблема влияния жизненного мира личности на характер ее социальности требует также обращения к традициям отечественной

философии, для которой творческий и свободный индивид всегда был непреходящей философской ценностью.

Следует отметить, что на уровне ценностей в процессе социализации основным становится то, что соответствует представлению о предназначении человека, его достоинстве, а так же те аспекты в мотивации поведения, в которых проявляется свобода и воля человека, происходит самоутверждение личности.

В нашей стране проблема ценностей серьезно стала изучаться к концу 50-х годов XX столетия, однако, следует заметить, что эта проблема уже была в достаточной степени разработана в американской и западной философии. Представители объективно-идеалистического направления рассматривают ценности как особый, автономный мир духовных сущностей, находящихся вне времени и пространства, существующих независимо от субъекта и всего человечества, ценности обладают не действительностью, а только значимостью (Д. Бидни). Исследователи субъективно-идеалистической тенденции рассматривают ценности в качестве функции психической деятельности человека в отрыве его от объекта (Г. Бенкер, А. Босков).

Следует отметить, что в отечественной философии так и не было выработано общепринятого определения понятия ценности. Такие авторы как В.А. Василенко, О.Г. Дробницкий, Н.В. Мотрошилова, В.В. Гречаный, Л.М. Архангельский, Л.Н. Столович, С. Ангелов, М.В. Демин, В. Вичев, И.И. Чангли, Н. Генов, В. Проданов, В. Брожик считают, что ценность это, прежде всего, положительная или отрицательная значимость предметов и явлений для субъекта. По мнению же других философов – В.П. Тугаринов, М.С. Каган, А.М. Коршунов, С.И. Попов, Ю.Д. Гранин, Т.Чакыров, А.И. Жуков, - понятие ценности выражает лишь одну из форм значимости – положительную.

К понятию ценности достаточно близко стоит понятие блага. В понятии блага главным образом отражается бытийная, онтологическая

стороны какого-нибудь явления – что-то хорошее, нужное для человека, удовлетворяющее некоторые его потребности, соответствующее интересам личности. В понятии же ценности наиболее выражен аксиологический момент, который связан с отношением человека к данному явлению. Таким образом, в понятии блага отражается объективная сторона, в то время как ценности отражают субъективную сторону. В процессе социализации человек акцентирует внимание на тех или иных явлениях, часто с позиций своих ценностей.

По мнению К.В. Рубчевского, понятие «ценность» многозначно:

1. Это сами явления (материальные и духовные), которые имеют положительную для субъекта значимость, или же явления, которые субъект рассматривает как положительные;
2. Принципы, которым следует субъект, нормы, которыми он руководствуется (стремится руководствоваться) в деятельности (не нормы как рамки, законы, правила, которым он вынужден подчиняться, а те, которыми он желает руководствоваться).

Ценности личности, выступающие как элементы содержания процесса и результата социализации отражены во втором значении предложенного К.В. Рубчевским толкования понятия «ценность».

Ценности личности в процессе социализации, выполняя роль высшей духовной инстанции, выступают в качестве определенного координирующего фактора развивающихся ценностных ориентаций. Ценностные ориентации представляют собой внутреннее глубокое предпочтение, деятельностное стремление, активизирующее личность на пути к постановке и достижению цели. Ценностные ориентации как интегративное образование, характеризующее целостность личности, ее направленность формируются в процессе социализации. Ценностные ориентации личности отражают особенности, противоречия ее социализации и являются результатом разнонаправленного, часто неоднозначного влияния многих средств, факторов социализации.

Ценностные ориентации, в силу своей внутренней природы, направлены не просто на деятельность, а на активную, внутренне необходимую деятельность, которая стимулируется переживанием социально значимых ценностей, которые в свою очередь осуществляют воздействие на мотивационную сферу.

Экзистенциальный контекст предполагает ценностное измерение социализации: человек раскрывает себя как личность, когда осознает свою жизнь в модусах любви, отчаяния, веры, страха, жизни и смерти. Индивидуальная сторона социализации в экзистенциальной модели первична по отношению к межиндивидуальной, общественной.

Сегодня кризис ценностной структуры общества – общепризнанный факт. Характеризуя ситуацию в нашей стране, Д.И. Фельдштейн полагает: «... не просто ниспровергнуты все идеалы, но и отсутствуют значимые общественные силы, ответственно утверждающие новые нормы, принципы, вызывающие доверие людей, в том числе растущих» [4]. Одной из тенденций нового поколения, которое призвано решать проблемы самоопределения и становления в современных социально-экономических условиях, является углубление деформаций в ценностных ориентациях, проявляющееся в общей социальной апатии, кризисе нравственных ценностей, падении престижа честного труда, росте потребительских настроений. Развертывание активности личности происходит по основным направлениям, в которых отражаются основные жизненные отношения, ценности личности, согласно им она организует свою дальнейшую жизнь (К.А. Абульханова-Славская). Важнейшим для характеристики личности является типичный, преобладающий для нее способ отношения к другому человеку, другим людям и соответственно к самому себе. Исходя из доминирующего способа отношения к себе и другому человеку, существует шкала степеней присвоенности тех или иных смысловых содержаний и мотивационных устремлений, принадлежащих к разным уровням. В связи с этим одной из наиболее

актуальных проблем является восстановление и развитие ценностей и ценностных ориентаций.

Библиографические ссылки

1. Леонтьев, Д.А. Методика изучения ценностных ориентаций. М., 1992.
2. Социализация личности в меняющемся мире: философские, психологические, педагогические проблемы: Материалы Всероссийской научной конференции. Елец, 2007.
3. Станкевич, Л.П. Проблемы целостности личности (Гносеологический аспект). М., 1987.
4. Фельдштейн, Д.И. Психология взросления: структурно-содержательные характеристики процесса развития личности. М., 1999.

Целостность личности в учении Эпикура о свободе как ценности

*Будюкин Д.А., к. филос. н., доцент
кафедра истории, ТПП
и конституционного права ЛПГУ*

В наше время одной из наиболее острых проблем философской, политической и правовой мысли стала проблема личной свободы. Существуют диаметрально противоположные взгляды на место человека в обществе и государстве, соотношение индивидуальных и коллективных ценностей, сущность и меру свободы личности. Немалая часть общества не признает ценность свободы и идеализирует тоталитарный общественный строй, печать которого в общественном сознании еще далеко не изгладилась. В сложившейся ситуации, чтобы обосновать высшую и безусловную ценность личной свободы, полезно обратиться к наследию мыслителей прошлого. Проблемы, ставшие сейчас актуальными, неоднократно рассматривались, начиная с глубокой древности. Одним из первых философов, обратившихся к проблеме личной свободы, и наиболее ярким ее защитником в античном мире был Эпикур.

Эпикур родился в конце 342 или в начале 341 г. до н. э. на греческом

острове Самос в бедной семье переселенца из Афин Неокла. В юности Эпикур был учеником философа Навсифана, последователя Демокрита. В 324-322 гг. он проходил военную службу в Афинах, однако мы не знаем, слушал ли он там лекции Аристотеля или главы платоновской Академии Ксенократа. Пройдя службу, Эпикур стал школьным учителем. В 310 г. он основал свою философскую школу в Митилене на Лесбосе, а в 306 г. перенес ее в Афины, где она получила название «Сад Эпикура». В дальнейшем Эпикур жил в Афинах, возглавляя свою школу до самой смерти, наступившей в 271 г. до н. э.

Основы натурфилософского учения Эпикура заимствованы у Демокрита. Для Эпикура мир также состоит из атомов и пустоты. Но между взглядами этих философов существуют серьезные различия, которые объясняются иным духом нового учения. Для Демокрита главной целью философии было само по себе познание истины. Для Эпикура наука и философия — это средство познания человека и облегчения его жизни. «Пусты слова того философа, которыми не врачуетсЯ никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души» [1, С.792].

Для философии Демокрита, как и для материализма в целом, характерен детерминизм. Материя подчинена необходимости, движение образующих мир атомов закономерно, и законы их движения определяют все изменения в природе и в обществе. Эпикур же восстает против самого понятия необходимости. По его словам, «лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков; миф дает намек на надежду умиловлениЯ богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость» [1, С.772].

Эпикур не был атеистом, но отвергал привычную веру в богов. Боги для него бессмертны и блаженны, но вполне материальны, они пребывают в междумириях, за пределами миров, которых, по Эпикуру, бесконечное

множество. Боги самодостаточны и наслаждаются вечным блаженством, не вмешиваясь в жизнь смертных; они находятся по ту сторону всех миров, в состоянии, сходном с буддийской нирваной, и Эпикур не видит причины, способной заставить богов обратить свое внимание на судьбы миров и населяющих их смертных. В своей теории познания Эпикур придерживается сенсуализма. Только ощущение всегда реально, и нет ничего сверхчувственного. Все суждения базируются на ощущениях, и их истинность проверяется практикой. Возможны несколько объяснений одного и того же явления, но они должны быть естественными и по возможности простыми.

Этика Эпикура базируется на понятии удовольствия. В отличие от Аристиппа Киренского и его последователей, удовольствие понимается в первую очередь в отрицательном смысле как отсутствие страданий. Для Эпикура удовольствие и счастье неотделимы от мудрости и добродетели. «Нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно» [1, С.773]. Высшее, конечное доступное человеку счастье — это *атараксия*, безмятежность, совершенное невозмутимое спокойствие. В этом он сближается со стоиками. Эпикур разработал классификацию удовольствий. Он делит желания на естественные и вздорные, происходящие от пустых мнений, к которым он относит стремление к власти, славе, почестям и наградам. В свою очередь, естественные удовольствия делятся на необходимые и не необходимые. Необходимые желания следует стремиться удовлетворять всегда; естественные, но не необходимые — соблюдая умеренность; от удовлетворения вздорных желаний следует воздерживаться, поскольку они бесконечны и только затрудняют достижение счастья. По словам Эпикура, «все желания, которые, если они не удовлетворены, не ведут к страданию, не необходимы, но включают в себе стремление, легко рассеиваемое, когда предмет страсти трудно достижим или когда кажется, что они могут

принести вред» [1, С.776].

Все философское учение Эпикура направлено на обоснование его главной идеи — идеи личной свободы. Именно отношение к свободе человека как к высшей ценности выделяет эпикуреизм из существовавших одновременно с ним учений и придает ему исключительно важное значение в истории философии, поскольку именно Эпикур первым поставил ценность свободы так высоко. Отношение к личной свободе позволяет нам уверенно выделить различия между философией Эпикура и учениями стоиков и киренаиков.

Для обоснования основной идеи своей философии — идеи свободы Эпикур вводит гипотезу о самопроизвольном отклонении атомов от вертикального падения. Это отклонение служит причиной столкновения атомов, которое и становится началом мира. Таким образом, свобода для Эпикура — первопричина и первооснова нашего мира; спустя века эта идея в несколько другой форме прозвучит у гениального русского философа Н.А. Бердяева. Атомы души обладают индетерминированной свободой, и от них зависят наши поступки, не подчиненные никакому принуждению.

Человек, по мнению Эпикура, по природе обладает полной свободой в своих мыслях, намерениях и поступках. Целью всей эпикурейской философии было предоставление людям возможности реально пользоваться своей свободой в этом мире, здесь и сейчас. Эпикур освобождает человека как от страха перед сверхъестественными силами, так и от неумолимой необходимости законов природы, делая его господином самого себя и своей судьбы.

Одним из сложных моментов в философии Эпикура является его учение об умеренности. В нем состоит основное отличие эпикуреизма от философии киренаиков, учивших, что «к частным наслаждениям следует стремиться ради них самих, а к счастью — не ради него самого, но ради частных наслаждений» [2, С.119]. Согласно Эпикуру, высшим

наслаждением является безмятежность. Человек должен уметь довольствоваться тем, что действительно необходимо во избежание телесных страданий. По его словам, «голос плоти — не голодать, не жажда, не зябнуть. У кого есть это, и кто надеется иметь это и в будущем, тот даже с Зевсом может поспорить о счастье» [1, с. 781]. По глубокому убеждению философа, счастье заключено не в попойках и кутежах, не в наслаждениях мальчиками, женщинами и изысканными яствами, а в самом человеке, в его душевном спокойствии. Кроме того, умеренность является одним из важнейших оснований внутренней свободы человека, который не должен становиться рабом своих бесконечных желаний. «Величайший плод довольства своим — свобода» [1, С. 784].

Учение Эпикура о свободе стало основной причиной постоянных разногласий между эпикурейцами и стоиками. Основателем стоической философии был Зенон из Китиона (ок. 335- ок. 262 до н. э.). Ок. 300 до н. э. он основал свою философскую школу в Пестром портике в Афинах (Stoa poikile, отсюда название). Согласно его учению, человек является частицей и воплощением вселенского разума. Мир создан для людей, и человек должен сознательно следовать своему предназначению [5, С.191]. Единственно подлинная свобода для стоиков заключалась в подчинении мировому закону. Человек должен жить не для себя, но для людей, для общества, для всего человечества.

В сущности, это было пугающее учение, пугающее не только непреложностью Вселенского разума, но прежде всего заложенной в зеноновском учении идеей изначальной несвободы каждого живого существа, идеей, признать и полюбить которую призывали стоики каждого мудрого [5, С.192]. В учении стоиков свобода предстает как познанная необходимость, а вся возможность выбора для человека сводится к тому, пойдет ли он по предначертанному ему пути сам или его будет тащить по нему судьба. Подобные идеи не раз возникали в истории философской

мысли, и поэтому особенно важно проследить это учение от самых истоков и понять, что противостояло ему тогда.

Учение Стои о необходимости глубоко возмущало Эпикура с его апологией свободы как единственной ценности. В ответ на призыв стоиков подчиниться мировому закону эпикурейцы призывали людей к земному счастью, верили в возможность жить по собственной воле.

Эпикур разработал до сих пор не утратившее актуальность цельное и своеобразное учение о праве и государстве, являющееся неотъемлемой частью эпикурейской этики. Основным понятием этой теории становится справедливость, понимаемая как естественное право, примененное к конкретным условиям. Содержание справедливости изменяется в зависимости от места, времени и обстоятельств и служит обеспечению общей пользы взаимного общения. «В общем справедливость для всех одна и та же, потому что она есть нечто полезное в сношениях людей друг с другом; но в отношении индивидуальных особенностей страны и других каких бы то ни было обстоятельств справедливость оказывается не для всех одной и той же» [1, С.777]. Соблюдение справедливости Эпикур связывает с основной ценностью своей этики: «величайший плод справедливости — безмятежность» [1, С.794]. Нарушение правовых установлений неизбежно связано с тревогой за свою участь, душевным беспокойством и утратой безмятежности. «Несправедливость не есть зло сама по себе, но это зло заключается в страхе от подозрения, что человек не останется скрытым от тех, которые поставлены карателями за такие действия» [1, С.777]. «Преступнику остаться скрытым трудно, а получить уверенность в том, что скроется, невозможно» [1, С.779].

Сущность учения Эпикура о роли личности в государстве заключена в его знаменитом девизе: «Живи незаметно!». Скрывшись от всевидящего ока тирана и толпы, мудрец находит себе безопасное убежище от суеты мира, сохраняя свободу и безмятежность. Политика — опасное и недостойное занятие, удел алчных корыстолюбцев, и мудрый не станет

участвовать в этой крысиной возне. Недостойно мудреца пресмыкаться у подножия трона, и низкопоклонство перед деспотами не может принести счастья, но только тревогу и беспокойство. Слава и почести — лишь пустая иллюзия, не способная ни принести счастье, ни прибавить что-либо к человеческому достоинству. Тот, кто способен довольствоваться необходимым, не будет гнаться за богатством и славой; он останется свободным и будет счастлив в своем тихом уголке, вдали от суеты и тревог мира.

Единственной опорой в этих условиях становится дружба. В отличие от Феодора, который отрицал дружбу, считая, что между неразумными дружба исчезает, когда исчезает нужда, а мудрец довлеет себе и не нуждается в друзьях [2, С.122], Эпикур считал дружбу высшей ценностью и самоцелью. Дружба для него — это сама мудрость, именно в полном взаимопонимании учителя и учеников заключается спокойствие души, которое не есть только атараксия, но действительно полная ясность, совершенная эвдемония, высшая гармония [4, С.660]. Сад Эпикура был первой философской школой, куда были допущены женщины, как замужние, так и гетеры. Таким образом, в эпоху, когда неполноправное положение женщины казалось естественным, великий философ смело и открыто, не боясь толков и пересудов, признал равное человеческое достоинство женщины и ее равное право на приобщение к мудрости.

Отношение Эпикура к внутреннему законодательству государств является сдержанным и неоднозначным. С одной стороны, философ видел, как далеки от понятия справедливости бывают принимаемые законы; с другой, ему была очевидна необходимость сдерживания низменных страстей черни. Свобода аристократична, она — враг социального равенства; не каждому дано не только воспользоваться ей, но и понять, осознать ее. Поэтому Эпикур не идеализировал демократию, видя в ней опасность перерождения в тиранию большинства.

Эпикур первым увидел действительное предназначение законов и

государства как средства защиты свободы, безопасности и автономии индивида. Он сформулировал эту гениальную мысль так: «Законы изданы для мудрых, — не для того, чтобы они не делали зла, а для того, чтобы им не делали зла» [1, С.794]. Эпикуровская договорная трактовка государства и права по существу является исторически первой философско-правовой концепцией либерализма и либерального индивидуализма [8, С.423].

Эпикура называли Спасителем людей, но он избежал искушения попытаться спасти все человечество. Его слова были обращены к тем, кто мог и хотел их услышать. Гениальный мыслитель понимал, что человека нельзя спасти; ему можно лишь помочь спастись самому, своей свободной волей.

Рассмотрев проблематику личной свободы в философии Эпикура, мы должны отметить ее исключительную целостность, законченность и актуальность. Эпикур первым в истории философской мысли разработал законченную либерально-индивидуалистическую теорию. Основываясь на типичном для его времени наивном материализме, в своем социально-философском учении он поднялся на огромную высоту. Мысли Эпикура и сейчас вполне современны по своему звучанию, являясь одним из высших достижений философской мысли человечества.

Социально-философская мысль Эпикура, до сих пор недостаточно изученная, заслуживает тщательного и всестороннего исследования. Осознание и восприятие наследия мыслителей прошлого является необходимым условием построения новых философских систем и решения насущных проблем современности.

Библиографические ссылки

1. Мыслители Греции. От мифа к логике: сочинения. М., Харьков, 1998.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1998.
3. Асмус, В.Ф. Античная философия. М., 1998.
4. Боннар, А. Греческая цивилизация: От Илиады до Парфенона. От

- Антигоны до Сократа. От Еврипида до Александрии. М., 1995.
5. Гончарова Т.В. Эпикур. М., 1988.
 6. История политических и правовых учений: учебник для вузов / под общ. ред. В.С. Нерсисянца. М., 1996.
 7. Лосев, А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989.
 8. Нерсисянц, В.С. Философия права: учебник для вузов. М., 1998.
 9. Словарь античности. М., 1993.
 10. Трубецкой, С.Н. Курс истории древней философии. М., 1997.
 11. Шакир-заде, А.С. Эпикур. М., 1963.

Ценностный аспект процесса развития личности в антропологии В.С. Снегирева

*Швайдак В.В., к. филос. н., доцент
кафедра гуманитарных и
естественнонаучных дисциплин
Липецкого филиала ОРАГС*

Вениамин Сергеевич Снегирев (профессор Казанского университета) долгое время после революции оставался забыт, в то время как его труды в области антропологии представляют значительный научный интерес и отличаются оригинальностью мысли. Личность В.А. Снегирев понимает как самотождественную и развивающуюся одновременно. В соответствии с теорией идеи личности он рассматривает природу развития духа и видит ее в непрерывном творческом изменении элементов сознания: от «идеи тела» через «идею внутреннего состояния» к «идее души».

Снегирев отмечает, что в период полной организации душевной жизни человек представляет себя особым существом, отделенным от всего его окружающего, которое кажется ему находящимся вне его и обступающим его со всех сторон. В то же время он чувствует непосредственно и сознает себя центром, источником и носителем силы, которая направляется на внешнее, изменяя его самыми разнообразными способами и, в свою очередь, испытывая различные изменения под влиянием этого внешнего. Из такого представления и непосредственного

сознания себя у него образуется особое состояние внутреннее, постоянно присущее в каждый момент его сознательной жизни, сопутствующее каждому его изменению, деятельности и всем другим его состояниям.

Это состояние Вениамин Сергеевич называет самосознанием, которое осуществляется в идее «я», или личности, предполагающей другую идею — «не-я», личного и безличного внешнего. Обе эти идеи неразрывно связаны друг с другом, одна другую предполагает, производит и уясняет. Особо он выделяет первую и рассматривает ее отдельно.

Словом «я» обозначается весь человек, со всеми свойствами его духовными и физическими, со всем содержанием и строем его жизни и деятельности. Но, в то же время означаемое словом «я» оказывается не тождественным со всем человеком и со всем содержанием его жизни: оно является, напротив, основой и носителем этой жизни, ее производителем, субъектом и средою всех ее проявлений и изменений. Всякая сознаваемая душевная и физическая деятельность, как и вся их совокупность, потому, сознается, представляется и мыслится как нечто принадлежащее этому «я», как его проявление, состояние, деятельность: «я», таким образом, является как бы владельцем всего состава душевного и телесного. Само оно кажется и остается простым и единым при всех самых сложных и разнообразных своих состояниях и деятельности, а также всегда одним и тем же, всегда себе равным, или тождественным, при всех самых глубоких изменениях внутренней и телесной жизни, с самого начала и до конца ее.

Снегирев отмечает, что ввиду такого отношения «я» ко всему содержанию душевной жизни, ко всему человеку вообще, также и особенно ввиду его неизменности, постоянства, единства и тождества среди всех бесчисленных изменений и превращений в душевной и телесной жизни, огромное количество ученых усматривают в самосознании и идее «я» прямое и непосредственное восприятие духом или душою человеческою своей метафизической, нефеноменальной сущности, лежащей в основе всех явлений душевных и их производящей. Потому на явлении сознания и свойствах

идеи «я», главным образом основывались и основываются доказательства бытия и субстанциальности души человеческой. Но в то же время появился ряд исследований явления самосознания и личности со стороны материалистического направления, в котором этот взгляд разрушается и делается вывод, что идея «я» — личности — не только не есть непосредственное восприятие лежащей в основе душевной жизни особой духовной сущности и не доказывает бытия ее, но прямо говорит противное и делает эту сущность ненужной.

Эти два противоречивые взгляда на природу личности и ее идеи представляют собою, по мнению профессора, крайности, заключающие долю истины. Они, потому, могут и должны быть примиримы. Действительно, с одной стороны, не подлежит никакому сомнению, что самосознание развивается постепенно, что идея личности — «я» — складывается из многих состояний и сложна, что существуют явления раздвоения и мультипликации личности, также явления ее превращений в другую, — но этим не нарушается единство и тождество личности и не устраняется необходимость признавать в идее ее самооткрытия духа, в его существе как неизменной, единой и себе всегда равной субстанции, только это самооткрытие не есть прямое, непосредственное и простое восприятие, а скорее необходимый вывод и постулат сознания. Это автор и пытается доказать в своей теории личности.

Изложение данной теории, по мнению самого ученого, представляет большие трудности, потому что самое начало самосознания и первые основы идеи личности совершенно ускользают от внутреннего наблюдения. Когда это наблюдение становится возможным — идея «я» и личности готова уже и обуславливает самое наблюдение внутреннее. За недостатком собственного внутреннего опыта и наблюдение над другими, — в данном случае над детьми, — оказывается тоже лишенным опоры по самому своему существу, потому что наблюдение над другими, по мысли Снегирева, есть только видоизменение самонаблюдения, и без этого пос-

ледного невозможно. Таким образом, учение об основном и первоначальном происхождении самосознания и идеи «я» по необходимости получает у него вид ряда предположений, гипотезы, которая при этом допускает проверку только непосредственным сознанием каждого.

Представление о себе, о своей личности, о своем «я» как о чем-то особом, отдельном от всего окружающего, не дается человеку прямо и непосредственно, и не есть простое, неразложимое состояние, считает автор. Несмотря на свою кажущуюся простоту, оно состоит из многих элементарных духовных деятельностей, и как образование каждой сложной идеи, представляет собою длинный и сложный процесс, который вследствие постепенного повторения и слияния различных частей получает возможность возникать моментально. Историю его образования в общих чертах Снегирев представляет следующим образом.

В первые моменты жизни, человек ничего не знает ни о себе, ни о внешнем мире, его окружающем, и никак не представляет себя. Он смутно сознает ряд сменяющихся состояний ощущения и отчасти различает их между собою. Но постепенно он начинает различать ощущения, постоянно присущие организму, от ощущений сменяющихся. К ощущениям постоянным автор относит по преимуществу ощущения мускульные, которые скорее всех других состояний воспринимаются и сознаются как наша собственность. Не изменяясь в течение всей жизни существенно, они служат началом, связывающим наше прошлое с настоящим, один период нашей жизни с другим, — служат опорой, так называемого, тождества нашего сознания.

К ощущениям постоянным присоединяются ощущения, которые сменяют часто друг друга и сопровождают каждый процесс в организме. Это — ощущения приятности или неприятности, здоровья или болезни. Особенно неприятные возбуждения и болезненные чувства разного рода заставляют живое существо сосредоточивать на себе внимание и чувствовать свое бытие. Все эти ощущения соединяются в одно общее и

неопределенное чувство бытия.

С развитием организма до способности к произвольному движению и органов чувств до способности к определенным восприятиям, с явлением, в соответствии с этим, большей организованности внутренних процессов у ребенка, общее чувство бытия усложняется новыми элементами, с тем же характером постоянства и неизменного присутствия сознания: наступает новый, следующий, второй момент в развитии самосознания. Переменяя, по желанию, место, двигая по собственному произволу руками и другими частями организма, приближая к себе одни предметы и удаляя другие, осматривая их со всех сторон, поднимая тяжести и т.п., дитя начинает опять смутно сознавать в себе центр силы, которая находится в нем при всяком изменении его положения, которую оно как бы носит в себе и с собою. К этому сознанию присоединяется постепенное знакомство со своим организмом, постепенное образование представления о своей фигуре. Представление это образуется, с одной стороны, при помощи зрительных восприятий различных частей организма в связи с мышечным чувством в данной, воспринимаемой зрением, части, и с осязательными ощущениями от нее; с другой — под влиянием восприятия фигуры других людей. Представляя теперь общие очертания собственного тела, образ его вступает в постоянную связь с мышечным чувством всего тела, с сознанием присутствия силы изменять положение тела и побеждать разного рода сопротивления, также с другими, описанными ощущениями постоянными, которые теперь локализуются или помещаются в определенных, соответствующих частях организма. Образ этот становится тоже постоянно присутствующим в сознании и, как более определенный, превращается постепенно в главный центр сложной ассоциации постоянных и периодически возникающих состояний, объединяет их собою, дает им определенную форму, помещение. После более или менее продолжительных и многочисленных опытов в этом роде, период которых не одинаков у различных субъектов, — что зависит от природной способности и

обстановки, — вся описанная ассоциация получает особенную прочность и постепенно уясняется. И вот наступает, наконец, момент, когда ребенок видит ясно и отчетливо свой организм как нечто отдельное от всего его окружающего, сознает, что этот организм его собственность, что это — он сам. Долго подготовляемый, момент этот наступает вдруг и моментально, со всею определенностью и отчетливостью, как это часто можно наблюдать во всех сферах душевной жизни, где образуются очень сложные деятельности. Его можно сравнить с пробуждением взрослого человека от глубокого сна в совершенно незнакомом месте, или с неожиданным освещением темного и мало известного пространства. Действительно, в этот момент вдруг и неожиданно все окружающее ребенка как бы освещается со всех сторон, и он в первый раз видит себя в центре этого окружающего резко и отчетливо ограниченным и отделенным от него, тоже как бы освещенным.

За первым пробуждением опять наступает погружение в прежнее бессознательное состояние на более или менее продолжительное время. Но в это мгновение, тем не менее, совершается великий переворот в субъекте: индивидуум превращается в личность, и зарождается разумный свободный дух, способный теперь к бесконечному развитию и совершенствованию.

Раз явившись, различие себя — «я» — от внешнего легко затем возникает при благоприятных условиях вновь, становится привычною и едва замечаемою и сознаваемою постоянною деятельностью и состоянием духа. С тем вместе, все яснее и яснее отделяющийся от человека внешний мир, становящийся для него все более и более чужим, вызывает в нем, именно в силу этого отчуждения, глубокий интерес и любопытство: возникает стремление узнать его, стремление, которое заставляет ребенка осматривать каждый предмет, обращаться к взрослым с постоянными вопросами и т.п. Это, необходимо являющееся за первым пробуждением самосознания любопытство и интерес к внешнему миру у некоторых личностей сохраняется на всю жизнь, увеличивается, становится сознательным и

вызывает потом активное исследование и изучение явлений мира, но большинство уже в детстве теряют это чувство интереса и любопытства. Глубокое впечатление, производимое на душу первым актом пробуждения самосознания, сказывается в жизни каждой человеческой личности тем, что момент пробуждения со всей его обстановкой, ближайшими обстоятельствами, его вызвавшими, навсегда сохраняется в памяти и ясно представляется, тогда как вся жизнь до этого момента и довольно продолжительный период после, совершенно почти исчезает из памяти. Это воспоминание из раннего детства чаще связывается с каким-нибудь крупным событием в жизни дитя, — с потерей любимого предмета или существа, например, испытанием сильной радости и удовольствия, но нередко — это бывает совсем мелкое и ничем не замечательное событие, состояние, действие.

В период описанного пробуждения самосознания и долго после собственная личность человека, его «я» отождествляется всецело с организмом, видимым носителем всех изменений субъекта страдательных и деятельных. Его «я» — это его собственное тело, с которым он теперь познакомился, тело, присутствие которого он непосредственно чувствует и сознает, которое он осязает и видит и образ, представление которого постоянно и неизменно связывает со всеми состояниями и изменениями, тем более, что этот образ тесно связан с суммой постоянных состояний сознания в форме неизменно присущих мышечных и органических ощущений. Но постепенно физическое лицо, тело со всеми его свойствами и особенностями начинает отступать на задний план, и центр тяжести самосознания переносится в процессы духовные высшего порядка и в их постоянные свойства, хотя и организм телесный или образ — представление его навсегда останется в составе идеи личности, созерцания, которого могут достигать только очень немногие люди. Также навсегда остается в сознании «я», как его эмпирические основы, комплекс постоянных ощущений, из которых складывается, главным образом, чувство бытия. Это перенесение

совершается постепенно и начинается сосредоточением внимания на различии между действительными восприятиями, опытами и событиями жизни, волнениями, желаниями и действиями и их внутренними отображениями, воспоминаниями и представлениями. Последние по своей природе отличаются меньшей яркостью, чем первые, всегда их бледнее и слабее и потому легко узнаются и сознаются человеком как оставшиеся в нем навсегда, в качестве его собственности, в качестве содержания его собственной личности, — следы и отображения действительности; на их совокупности и сосредоточивается теперь внимание в актах самосознания. Они отделяются в сознании как нечто внутреннее, отличное от физических изменений тела, объединяются (этим самосознанием) в одно целое, как составные части некоторой внутренней организации, как содержание особого внутреннего бытия, отличного от тела. Сознание это сначала необходимо бывает смутным и неопределенным; но оно постепенно проясняется по мере осложнения и организации внутренних процессов в различные внутренние деятельности, и входит в состав идеи «я» как постоянный ее элемент. С тем вместе к сознанию присутствия в себе физической силы и возможности разнообразных ее обнаружений в движениях присоединяется постепенно чувство и сознание присутствия постоянного силы духовной и возможности разного рода внутренних действий или операций, памяти, воображения, соображения и обдумывания, волнения, желания, решения и внутреннего усилия и т.п. Операции эти сознаются, благодаря постоянным опытам, как постоянная готовность, возможность своего возникновения при благоприятных условиях, т.е. как особого рода способности или силы внутренние, существующие до своего обнаружения. Субъект начинает сознавать себя постепенно как агрегат и связку этих способностей, с их различными свойствами и степенями силы, которые определяются путем сравнения с подобными же свойствами других людей. С образованием идеи добра и зла и накоплением действий, осуществляющих и нарушающих нравственный закон, к этому агрегату (идеальному) присоединяется

сознание таких или других нравственных качеств: так человек начинает, сознавая себя и произнося слово «я», разумеет под ним свое внутреннее существо, с его определенным содержанием и определенными его силами. Постоянно повторяясь в этой высшей форме, самосознание приводит человека к мысли, что внутри его, в основе находящихся в нем постоянно отображений прошлой и настоящей действительности, в основе его сил и способностей внутренних находится особое начало, особая субстанция, отличная от тела, управляющая им и его носящая, как одежду. Идея «я» превращается в идею души, в образ ее, в котором концентрируется и объединяется все содержание внутренней жизни, в форме, как отображения всей прошлой жизни, так и в форме возможностей или способностей к разным видам деятельности. Теперь идея тела и его свойства примыкает только к образу души, как второстепенная часть ассоциации, составляющей полную идею «я» или личности. С большею или меньшею определенностью и ясностью этот состав идеи личности, образующейся окончательно в зрелом возрасте, существует необходимо у всех людей, на какой бы низкой ступени развития они ни находились, — у самых неразвитых и самых образованных. С образованием его начинается дальнейшее отвлечение: душа отличается от всего ее эмпирического содержания и всех ее способностей, получается то чистое «я» — простое по составу, неизменное, всегда себе равное и тождественное.

Представленная Снегиревым общая история возникновения и развития идеи «я» и личности наглядно показывает, что идея эта, действительно, отличается чрезвычайною сложностью и на всех ступенях своего развития представляет в своем составе множество элементов, объединяемых сначала идеею тела, затем идеею внутреннего состояния, наконец, идеею души — субстанции и духа. Далее, идея эта, развиваясь из простейших форм и усложняясь постоянно, изменяется по своему составу, превращается постепенно и представляет несколько формаций, из которых

каждая включает в себя целиком предыдущую и входит в свою очередь в последующую, чем и сохраняется непрерывность и единство личности в течение всей жизни. Но и этим не исчерпываются еще превращения личности: в каждом субъекте они слагаются из множества частных формаций, сменяющих одна другую, и у некоторых подвергаются особому рода болезненным изменениям.

Вполне и окончательно сформировавшееся самосознание, или идея «я» — личности — слагается у всех людей из этих трех сложных состояний или форм его, возникающих преемственно одна за другою и сливающихся в одно прочно организованное целое.

Внутреннее изменение самосознания нередко сопровождается полным изменением характера и действий человека, и личность становится как бы совсем другою, превращается в собственном смысле в отношении к содержанию рассматриваемой части своей; человек снисходительный и ласковый, например, как отец семейства и член общества — кружка, является суровым, недоступным, когда сознает себя, например, начальником, судьей; веселый и даже легкомысленный — становится серьезным, важным; смелый и решительный — кажется и чувствует себя робким, стесненным и т.п. Каждому человеку приходится нередко входить в положение других людей и воспроизводить временно чужое самочувствие и самосознание, воссоздавать в себе чужое «я» — с состраданием или завистью, с удовольствием или отвращением. Все эти временные изменения в представлении себя как определенные состояния и образы, раз явившись, получают некоторого рода устойчивость, становятся способными к воспроизведению и повторению, независимо от обстоятельств, вызвавших их в первый раз. Кроме всего этого, у каждого человека состав содержания идеи личности изменяется и превращается сообразно с возрастом: у каждого бывает детское самосознание состояния полной зависимости от родителей, беззаботности, незнания зла, мелких детских интересов и приключений. Продолжаясь довольно значительное время, в пределах

памяти, — это детское самосознание, детское «я» образует прочно организованную формацию — представление; такая же прочная ассоциация образуется в период отрочества, юности с особыми отношениями к жизни, с особым мирозерцанием и массой событий; из этих форм резко выделяется самосознание и «я» периода зрелости и полного развития всех сил тела и духа; затем следует «я» наступающего упадка сил в связи с самодовольством или раскаянием, разочарованиями; наконец, «я» старческое — с безучастным созерцанием окружающей жизни, нередко с возвратом к детству или с думами о смерти и загробной судьбе. Все эти и множество других специальных частных формаций личности и самосознания всегда стоят в соотношении с общими и главными, составляющими основу и общий фон для всех их, и в связи с разного рода событиями, из которых складывается жизнь человека.

Таким образом, личность, согласно теории В.А. Снегирева, есть замкнутое целое, имеющее сверхчувственное содержание, духовное существо, но в то же время, неотъемлемо связанное с материей, которая в течении жизни наполняется различным ценностным содержанием через усвоение событий реальности, что и является главным фактором развития личности.

Библиографические ссылки

1. Снегирев, В.А. Субстанциальность человеческой души. Самосознание и личность. СПб., 2006.

Справедливость как ценность и условие сохранения целостности человеческой личности в социальной философии Н.К. Михайловского и П.А. Кропоткина

*Углов Д.В., аспирант,
кафедра философии ЛГТУ*

В данной работе будут рассмотрены теоретические положения социальной философии Н.К. Михайловского (1842 – 1904) и П.А.

Кропоткина (1842 – 1921), посвящённые интерпретации индивидуально-личной и общественной справедливости как необходимого условия сохранения целостности человеческой личности, развития её способностей и профессиональных навыков, без реализации которых невозможно благосостояние общества в целом. Оба мыслителя, несмотря на различные политические предпочтения (Михайловский – либерал-народник; Кропоткин – сторонник анархии), в основу своего философского мировоззрения и литературно-публицистических опытов поместили один и тот же императив: любые социальные реформы и политические преобразования имеют смысл лишь в том случае, если они способствуют развитию человеческой индивидуальности, её творческого потенциала и духовно-нравственной целостности.

Так, одно из наиболее известных произведений Н.К. Михайловского называется «Борьба за индивидуальность» (1875), а П.А. Кропоткин, всю свою сознательную жизнь борющийся с царским абсолютизмом, после его падения в 1917 году не пошёл на сотрудничество с советской властью по идейным соображениям, утверждая, что любая диктатура, в том числе диктатура пролетариата, безнравственна, так как подавляет свободу личности.

Тема справедливости в самых различных её проявлениях оставалась смыслообразующей на протяжении всего творчества Н.К. Михайловского. Мыслитель был убеждён в том, что если из личной и общественной жизни людей исчезнет справедливость, это неизбежно разрушит целостность человеческой личности, её индивидуальность. А нивелировка и растворение индивидуальности в серой, обезличенной массе социальной материи приведёт, в свою очередь, к обеднению и деградации всей общественной жизни.

Не случайно его современник и ученик Н.И. Кареев подчёркивал, что Михайловский стремился понять жизнь во всём её богатстве и разнообразии через осмысление различных сфер бытия с «широкой

социологической и этической точки зрения «правды-истины» и «правды-справедливости», соединённой в высшей, двуединой человеческой правде!» [1, С.398].

Поэтому вполне закономерен тот факт, что творческое наследие Н.К. Михайловского привлекало и продолжает привлекать внимание исследователей, занимающихся проблемой справедливости. В этой связи нельзя не упомянуть о статье современного философа П.А. Рачкова «Правда-справедливость», в которой автор, анализируя различные интерпретации справедливости в истории российской философии, особенно подробно останавливается на концепции Н.К. Михайловского.

П.А. Рачков, в частности, отмечает: «Понятие «правда-справедливость» впервые наиболее чётко определил Н.К. Михайловский в предисловии к третьему изданию полного собрания своих сочинений. Формулируя задачу собственной жизни, постоянную цель своих исканий, он выделил две основные установки: безбоязненно смотреть в глаза действительности и её отражению – правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную» [2, С.15].

В названном предисловии Михайловский, выражая своё восхищение поразительной красотой слова «правда» и отмечая отсутствие такого в европейских языках, высказывает мысль, что истина и справедливость обозначаются в русском языке одним и тем же словом, как бы сливаясь в одно великое понятие [2, С.16]. «Само слово, понятие «справедливость» и в русском, и в немецком, и в латинском, и в других языках происходит от слова «право», «правый», «праведный», а несправедливость – соответственно от того, что является неправым, неправдой» [2, С.15].

Признавая бесспорную правильность данных выводов, мы всё же считаем необходимым отметить, что концепция справедливости Н.К. Михайловского гораздо шире приведённой выше трактовки и нуждается в дополнительном исследовании. Справедливость для Михайловского-

мыслителя, всю жизнь занимавшегося социально-философскими проблемами, представляет собой нечто гораздо большее, чем категория, относящаяся исключительно к области этических или государственно-правовых отношений. Неуклонное стремление к справедливости лежит в основе субъективного метода Н.К. Михайловского, который он применял при исследовании феноменов социальной реальности.

Суть субъективного метода состоит в опоре на идеал, который даёт прочное основание для исследователя общественных отношений. Человек, анализирующий те или иные явления общественной жизни, всегда вносит в исследование свои мнения и оценки, доказывая возможность осуществления собственного идеала.

Таким образом, объективно-антропоцентрическая телеология, по мнению Михайловского, должна смениться в области общественных наук субъективно-антропоцентрической телеологией. Так называемый объективный метод применим лишь в естественных науках, утверждает мыслитель, да и то с учётом человеческого опыта, который детерминирует познание природы. «Кроме истинности, достаточной для естествоиспытателя, предвзятое мнение социолога должно отразить в себе идеал справедливости и нравственности, и, смотря по высоте этого идеала, он более или менее приблизится к пониманию смысла явлений общественной жизни» [3, С.13].

Борьба за сохранение человеческой индивидуальности во всей её целостности и самобытности составляет духовный контекст всех произведений Михайловского и, в значительной степени, определяет его представления о справедливости. В частности, он предложил оригинальное понимание формулы прогресса общества и личности, согласно которой индивид при наличии благоприятных условий неизбежно развивается от однородного к разнородному (более сложному), тогда как в общественной жизни этот процесс протекает в обратном направлении. «Прогресс есть постепенное приближение к целостности неделимых, к возможно полному

и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми. Безнравственно, несправедливо, вредно, неразумно всё, что задерживает это движение. Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что уменьшает разнородность общества, усиливая тем самым разнородность его членов» [3, С.193].

При этом Михайловский признаёт, что чисто формального, универсального определения или модели справедливости, которые можно было бы применить в любой практической ситуации, не существует. Справедливость, утверждает он, есть термин, в обиходном употреблении довольно двусмысленный и даже релятивистский, получающий значение только по той реальной подкладке, которая под него кладётся каждым веком, каждым народом и каждым сословием [3, С.26].

По мнению Н.К. Михайловского, справедливость всегда субъективна и должна оставаться таковой. Если справедливость теряет субъективность, она теряет и человечность. «Палач – этот бездушный специалист, не понимающий, кого и за что он готовится поразить, и полагающий всё своё самолюбие в том, чтобы артистически вздёрнуть верёвку или ловко вытянуть плетью, машина, не волнующаяся, не скорбящая и не негодующая – вот идеал безусловной справедливости» [3, С.118].

По глубокому убеждению Н.К. Михайловского, в числе потребностей человека есть потребности знания и умиротворения совести. Одна удовлетворяется истиной, другая – справедливостью, а различные аспекты этого удовлетворения образуют те бесконечные перспективы прошедшего и будущего, которые называются историей человечества. [4, С.270].

Рассматривая генеалогический аспект проблемы справедливости, Михайловский приходит к выводу, что в период первобытно-общинного строя общественных отношений, когда ещё не были заложены основы цивилизации, справедливость являлась неотъемлемой частью естественного права человека, необходимым условием его целостности и

гармонии с окружающим миром.

В данном случае мыслитель творчески интерпретирует теоретические положения философско-антропологической традиции, наиболее ярким представителем которой является Ж.-Ж. Руссо, как известно, утверждавший, что лишь в своём естественном, «догосударственном» (или внеобщественном) состоянии человеческая личность может сохранить свою целостность и непосредственность в отношении, как внешней реальности, так и своего внутреннего мира.

С началом общественной дифференциации и появлением первых писанных законов (в которые, главным образом, вносятся воззрения правящего класса) нравы, нравственность и справедливость раздробляются на самостоятельные категории. В дальнейшем, по мере развития цивилизации и всё большего усложнения общественных и производственных отношений происходит практически полное отчуждение человеческой личности от начал справедливости. «Нравы и обычаи обособляются в деспотизме общественного мнения; нравственность – в аскетическую мораль; право и справедливость дают начало науке», – что, по мнению Михайловского, приводит к тому, что уже «не справедливость существует для человека, а человек для справедливости» [3, С.92].

И если первобытный человек думал, что весь окружающий мир создан для него, то человек «цивилизованный», загнанный в жёсткие рамки общественной дифференциации и профессиональной специализации вынужден признать, что он сам создан для всего, кроме самого себя. «Он создан для справедливости, для нравственности, для богатства, для знаний, для искусства. И всё это требует безусловного, исключительного поклонения себе; всё это в открытой вражде друг с другом: искусству не надо справедливости, наука отрицается нравственностью, богатство не видит справедливости, формальная справедливость незнакома с нравственностью» [3, С.92].

Исправить положение, по мнению Михайловского, может лишь неустанная борьба за сохранение целостности человеческой личности, её индивидуальных особенностей, а также стремление к реализации общественного идеала справедливости. Создавая этот идеал справедливости и прилагая все силы для его осуществления, развивает свою мысль философ, «вы тем самым говорите: вот какой порядок вещей удовлетворит мою жажду справедливости, вот что мне нужно, чтобы заморить червяка моей совести. Пройдут века – и вы окажетесь, может быть, нищим, нищим знанием и совестью, а идеал ваш будет далеко обойдён или отвергнут. Что ж из этого? Пока он – ваш идеал, вы во всяком случае ничем, кроме осуществления его или приближения к нему, своей жажды справедливости не удовлетворите» [4, С.270].

Когда удовлетворение жажды справедливости, утверждает Н.К. Михайловский, станет для человека такой же неотложной органической потребностью, как удовлетворение аппетита, будет возможно устранение негативных последствий научного и общественно-институционального прогресса, ведущих к размыванию человеческой индивидуальности и духовному оскудению личности. Такой взгляд на справедливость был характерен не только для Н.К. Михайловского, но и для других российских мыслителей либерально-народнической и социалистической направленности рубежа XIX – начала XX века, в частности, Петра Алексеевича Кропоткина.

В истории общественно-политической мысли П.А. Кропоткин считается одним из крупнейших теоретиков научного анархизма. Однако спектр его социально-философских исследований не ограничен одной анархической политической теорией, отрицающей государство как орудие подавления личности, а распространяется также на этику и антропологию. В частности, проблему справедливости мыслитель склонен рассматривать в контексте нравственной эволюции человечества.

Мыслитель отталкивается от позитивистской точки зрения на

эволюцию живой природы, согласно которой нравственные понятия глубоко связаны с самим биологическим существованием мыслящего организма, укоренены в нём на уровне инстинкта и специфики поведения в момент индивидуальной и коллективной опасности. Кропоткин отказывается принять идеалистические концепции происхождения нравственности. «На деле же оказывается, что нравственность есть сложная система чувств и понятий, медленно развившихся и всё далее развивающихся в человечестве. В ней надо различать по крайней мере три составные части: 1) инстинкт, т.е. унаследованную привычку, общительности; 2) понятие нашего разума – справедливость и, наконец, 3) чувство, ободряемое разумом, которое можно было бы назвать самоотвержением или самопожертвованием» [5, С.155].

Таким образом, согласно эволюционистской модели Кропоткина, нравственность в человечестве начинает развиваться с инстинкта общительности, свойственного всем стадным животным. Именно этот инстинкт, по мнению мыслителя, становится базовым для всех дальнейших общественных привычек и племенных нравов человека. Затем, когда человеческая особь поднимается на следующую ступень эволюции, абстрагируясь от чисто животного состояния, и начинает складываться, собственно, личность человека – появляется понятие (и чувство) справедливого и несправедливого.

Понятие справедливости, следовательно, становится основой человеческой индивидуальности. На дальнейших уровнях эволюционной лестницы как высшая форма человеческой нравственности, развившаяся на основе первых двух, появляется целый спектр чувств и понятий: самопожертвование, альтруизм, великодушие, благородство и т.д. Именно эти качества, по мнению мыслителя, завершают процесс становления целостной, гармоничной, человеческой личности.

Развивая эволюционную теорию происхождения нравственных понятий, П.А. Кропоткин приходит к выводу, что критерий нравственного

и безнравственного, справедливого и несправедливого находится внутри самого человека, в недрах его чувственной и интеллектуальной личности. И чем более целостной и духовно зрелой является личность человека, тем менее склонен будет он к совершению несправедливости. «Иногда бывает, что наша совесть и разум возмущаются против принятого решения, считая его нечестным, мелким, пошлым, и тогда человек нередко придумывает какой-нибудь софизм, т.е. самообман для оправдания. Но в большинстве случаев, особенно у честных и сильных натур, софизм не помог бы. Требования внутреннего единства, хотя и бессознательно берут верх. Тогда согласие между разумом и тем, что мы называем совестью восстанавливается, и водворяется гармония, которая даёт возможность человеку жить полной жизнью – жизнью в громадной степени усиленной: полной, радостной жизнью, перед которой бледнеют возможные страдания...» [5, С.153].

В общественно-политической сфере в качестве необходимого условия осуществления справедливости, Кропоткин требовал введения всеобщего равенства в политических правах. Связано это с тем, что во времена жизни философа в большинстве стран Европы продолжал существовать сословно-монархический строй, при котором привилегии одних социальных слоёв существовали посредством ущемления прав других. «Когда мы говорим: «Не делай другим того, чего не желаешь себе» – мы требуем справедливости, которой сущность есть признание равноценности всех членов данного общества, а следовательно, их равноправия, их равенства в требованиях, которые они могут предъявлять другим членам общества. Вместе с тем оно содержит и отказ от претензии ставить себя выше или «опричь» других» [5, С.146].

Примечателен тот факт, что П.А. Кропоткин, подобно Н.К. Михайловскому, помимо социально-философского проводит также и лингвистический анализ понятия «справедливость». И если Михайловский выводит «справедливый» от «правда», «правый», «правильный», то

Кропоткин идентифицирует справедливость равенству. «Без такого уравнительного понятия не могло бы быть нравственности. Во французском и английском языках Справедливость и Равенство выражаются даже словами одного происхождения: *equite* и *egalite*, *equiti* и *equality*», – отмечает Кропоткин [5, С.146].

Как уже отмечалось, справедливость в данной концепции – это основа интеллектуально-нравственной личности человека, которая отделяет его от животного состояния. Именно возможность быть (или не быть) справедливым, по мнению философа, делает человека человеком. В общественно-политической жизни справедливость должна утверждаться только через равенство, причём Кропоткин, оставаясь убеждённым материалистом, готов примириться даже с существованием идеалистических и религиозных интерпретаций, если они будут способствовать достижению идеала справедливого общественного устройства. «Во всяком случае, верно ли моё предположение о физиологическом понятии о справедливости или нет, это вопрос побочный. Важно то, что справедливость составляет основное понятие в нравственности, так как не может быть нравственности без равного отношения ко всем, т.е. без справедливости. И если до сих пор царит такое поразительное разногласие во мнениях мыслителей, писавших об этике, то причина его именно в том, что большинство мыслителей не хотело признать справедливость первоосновой нравственности» [5, С.148 – 149].

Однако установление справедливого социального строя в нравственной и политической доктрине Кропоткина ещё не есть цель сама по себе. Целью для философа, который, несмотря на весь свой революционный пафос, по праву считается продолжателем гуманистической традиции в общественно-политической мысли, является сам человек во всём богатстве и многообразии индивидуальных свойств и интересов.

Действенная система справедливых общественных отношений, по

мнению П.А. Кропоткина, может стать той питательной почвой, на которой вырастет высокодуховная, целостная личность, способная любить, сострадать, сознательно работать на благо общества, жертвовать собой ради счастья ближних. «Человек является результатом тех условий, в которых он вырос. Дайте ему возможность вырасти с навыком к полезной работе; воспитайте его так, чтобы он с раннего детства смотрел на человечество как на одну большую семью, ни одному члену которой не может быть причинено вреда без того, чтобы это не почувствовалось в широком кругу людей, а в конце концов и всем обществом; дайте ему возможность воспитать в себе вкус к высшим наслаждениям, даваемым наукой и искусством, — наслаждениям более возвышенным и долговременным по сравнению с удовлетворением страстей низшего порядка, и мы уверены, что обществу не придётся наблюдать такого количества нарушений тех принципов нравственности, с которыми мы встречаемся теперь» [6, С.357 – 358].

Спустя многие десятилетия после смерти П.А. Кропоткина некоторые его политические идеи уже не могут быть предметом серьёзного социально-философского исследования с точки зрения их востребованности в контексте современной социальной реальности (хотя анархическая фразеология очень популярна в некоторых молодёжных субкультурах). Однако гуманистическая этика мыслителя, в основе которой лежит принцип бережного отношения к человеческой личности, понимание человека как цели самой по себе, на данном этапе развития нашей цивилизации имеет все основания пережить ренессанс значимости.

Проблема сохранения и развития человеческой индивидуальности в условиях постоянного усложнения и дифференциации общественных структур, поставленная Н.К. Михайловским и П.А. Кропоткиным во второй половине XIX – начале XX века, остаётся актуальной и в наши дни. Всё большее усложнение общественных и производственных отношений, увеличение скорости ритма жизни и обращения информационных потоков

неизбежно приводят к интеллектуальным и эмоциональным перегрузкам, акцентуации личности, деформации её целостности. Из технократического, социально жёстко-структурированного мира постепенно уходит справедливость, что приводит к утрате человеком чувства собственного достоинства, осознания индивидуальности и неповторимости своего внутреннего мира.

Всё это должно побуждать современную социальную философию к более пристальному изучению творческого наследия мыслителей прошлого в поисках действенных рецептов преодоления современных тенденций дегуманизации, посткультурности и потребительского цинизма современной цивилизации.

Библиографические ссылки

1. Кареев, Н.И. Памяти Н.К. Михайловского // Герои и толпа. Избранные труды по социологии в двух томах. СПб., 1998. Т.2.
2. Рачков, П.А. Правда – справедливость // Вестник Московского университета. 1996. № 1. С.14 – 33.
3. Михайловский, Н.К. Что такое прогресс? // Герои и толпа. Т.1.
4. Михайловский, Н.К. Борьба за индивидуальность // Герои и толпа. Т.2.
5. Кропоткин, П.А. Справедливость и нравственность // Анархия, её философия, её идеал: Сочинения. М., 1999.
6. Кропоткин, П.А. О смысле возмездия // Этика: избранные труды. М., 1991.